Gerardo Ávalos Tenorio

ÉTICA y POLÍTICA

| para tiempos violentos |

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

ÉTICA y POLÍTICA
| para tiempos violentos |

Primera edición: septiembre de 2016

UAM-Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud
04960 Ciudad de México
[dcshpublicaciones.xoc.uam.mx]
[pubcsh@correo.xoc.uam.mx]

Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública
Cámara de Diputados / LXIII Legislatura
Av. Congreso de la Unión 66
Col. El Parque
15969 Ciudad de México
[diputados.gob.mx/cesop]

Secretaría de Igualdad Sustantiva y Desarrollo de las Mujeres
Gobierno del Estado de Michoacán
Periférico Paseo de la República 875
Félix Ireta, Morelia, Michoacán

Miguel Carranza, editor | mc editores
Selva 53-204
Col. Insurgentes Cuicuilco
04530 Ciudad de México
[mceditores@hotmail.com]

ISBN: 978-607-28-0862-1

Esta obra fue dictaminada con el método de doble ciego
por pares académicos especialistas en el tema.

Impreso en México

Gerardo Ávalos Tenorio

ÉTICA y POLÍTICA
| para tiempos violentos |









|mc


Casa abierta al tiempo

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Si la prudencia es la principal virtud política, existe una virtud moral que escasea en estos tiempos violentos y que podría ser aconsejable como regla de conducta para comenzar a revalorar una verdad absoluta de nuestra vida en común y de nuestra biografía: que todos somos el resultado de los otros, de los que fueron antes de nosotros y también de los que se ocuparon de nosotros para que hayamos llegado hasta aquí; nuestra sensibilidad, percepción, entendimiento y razón no se gestaron solas sino que están ahí gracias a y a pesar de los demás. Esa virtud es, por supuesto, la gratitud y suele ser acompañada del reconocimiento a la intervención, deliberada o no, de los demás, de los otros, en alguna creación u obra, como este libro. Siempre ha de advertirse, sin embargo, que los errores y limitaciones no son responsabilidad de los demás; esto no sólo es muestra de pudor sino una declaración auténtica de que los otros no tienen culpa alguna en nuestro modo de procesar y asimilar su influencia. Así que va mi gratitud y reconocimiento a diversas personas cuyas palabras, ideas y actitudes fueron fundamentales, en distintos tiempos, para que elaborara los ensayos capitulados que forman este libro. Guillermo Almeyra, Adolfo Gilly, Paulina Fernández, Enrique Dussel y Joachim Hirsch fueron una especie de maestros e interlocutores que mucho tuvieron que ver en algunas de las ideas básicas relativas a Marx, el marxismo y el socialismo. Desde la actual lejanía geográfica o política e intelectual, les agradezco con nostalgia. Francisco Piñón es un maestro acompañante imperecedero en estos temas; el modo en que interpreto el Renacimiento y el legado de Maquiavelo se lo debo a él. Por otro lado, los temas del poder, el Estado y la política

los he discutido de modo permanente con Jaime Osorio, Pablo Tepichín, Arturo Santillana Andraca, Elena Osorio, José Luis González Callejas, Joel Flores Rentería, Félix Hoyo y Julieta Marcone, así que mi reconocimiento a esa disposición para el diálogo comunicativo. Algunas reelaboraciones recientes de las contradicciones morales de los procesos políticos –y de las dimensiones necesariamente políticas de los preceptos morales– las he puesto a prueba en tres espacios muy sugerentes: uno es el grupo de estudiantes del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, con sede en la Universidad Pedagógica Nacional de Michoacán; han sido muy aleccionadoras mis frecuentes visitas a Morelia para entablar ahí una relación de enseñanza aprendizaje recíproco. Así que gracias a Verónica Aguilar León, Fabiola Alanís Sámano, Vicente González Hidalgo, María Betzabeth Guzmán Castolo, Gracia Magallán Camarena, Mercedes Mora Chávez, Rosa María Salgado Medina y Tamara Sosa. El otro espacio de interlocución fue el Diplomado en Igualdad Sustantiva y su aplicación en las Políticas Públicas que impartí, a instancias de la Secretaría correspondiente (en especial de su titular), en Morelia, Michoacán, durante varios meses de 2016. A sus entusiastas participantes les debo mi reconocimiento. El tercer espacio de diálogo en el que ensayo y modulo mis interpretaciones es el Seminario sobre la estatalidad en la UAM-Xochimilco: sus integrantes Erick Tapia, Olinca Suárez, Jeannine Olivares, Thaís Vega, Job Hernánez, Ricardo Ávila, Gustavo Nava y de nuevo Elena Osorio y José Luis González Callejas, han sido, pues, valiosos interlocutores en la discusión de ideas, conjeturas, argumentos y, en ocasiones también, ocurrencias, inventos y locuras. También agradezco a Miguel Ángel Hinojosa su ya añeja y experimentada labor editorial, pero en esta ocasión también su valiosa intervención para que el Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados acogiera la coedición del libro. A esta instancia debo un reconocimiento especial pues, no obstante la postura crítica adoptada en el texto, han mostrado apertura, pluralidad y espíritu republicano y democrático al incluirlo en su fondo editorial. Gracias a su director, Marcelo Torres Cofiño, por haber escrito la Introducción. De igual modo, agradezco a la Secretaría de Igualdad Sustantiva y Desarrollo de las Mujeres de Michoacán su participación

en la coedición, a cuya titular, además, le doy las gracias por su generoso prólogo. El director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco, Carlos Alfonso Hernández Gómez, ha sido un apoyo sensible en ésta y otras iniciativas: agradezco su agudeza intelectual y estratégica de las que he sido beneficiario. El jefe del Departamento de Relaciones Sociales, Antonio Rosique Cañas, también apoyó de inmediato la iniciativa para dictaminar el libro en un tiempo reducido, garantizando el cumplimiento de todos los requisitos académicos del caso, tarea en la que también intervino Sergio Méndez Cárdenas, presidente del Comité Editorial del Departamento mencionado. A los dos, muchas gracias por éste y por otros respaldos generosos.

Por otro lado, Anel Jatsive Mendoza Minor es mi compañera de vida, pero de dos años para acá se ha convertido en algo más: una presencia filosófica literalmente cotidiana, pues en su tentativa de recurrir a la filosofía para fundamentar una moralidad que detenga el maltrato para con los animales y, al mismo tiempo, ponga freno a la destrucción de la naturaleza, me ha exigido una necesaria actualización de mis viejas nociones y argumentos y me ha conducido a superar incongruencias ético-políticas que me habían pasado inadvertidas y estaban bastante arraigadas. Va pues mi gratitud por ello. Finalmente, deseo agradecer a Patricio Ávalos Mendoza su cercanía afectiva y sus lecciones cotidianas de ética práctica.

PRÓLOGO

Es un reto mayúsculo desafiar la poderosa y compleja exposición de un intelectual de la talla de Gerardo Ávalos Tenorio, uno de los pensadores mexicanos más agudos y profundos de las ciencias sociales y la filosofía política contemporánea. He seguido a Gerardo desde que tuve en mis manos uno de sus mejores libros, *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado* (2001) y reconocí, desde entonces, una forma peculiar de exponer temas difíciles con arte didáctico sin menoscabo de la complejidad. Su narrativa ha despertado –en una aprendiz de la ciencia política– un exquisito interés por Thomas Hobbes, Maquiavelo, Kant y Rousseau; el amor de Gerardo hacia Hegel me ha provocado un interés indiscutible en la obra de aquel filósofo idealista alemán.

Como buen maestro, ha conducido mis pasos por las sinuosas avenidas del pensamiento antiguo y contemporáneo. Gracias a ello estoy cerca de Judith Butler y –aunque me cuesta más trabajo– de Slavoj Žižek. Así he podido encontrar pistas sobre la naturaleza del Estado y su vínculo con la violencia, para no morir en el intento de poner la teoría y el conocimiento al servicio de la gente.

Ética y política para tiempos violentos tiene la enorme virtud de ponernos frente al espejo y obligarnos a pensar y repensar el ejercicio de la política desde una perspectiva ética. Es un emplazamiento

teórico pero también un instrumento indispensable para quienes pensamos a las instituciones del Estado como herramientas indiscutibles para la promoción del bienestar social. Es, en tiempos violentos, un referente indispensable para provocar el debate sobre la magnitud, dimensión y alcance de uno de los momentos más críticos del país.

La reivindicación y el debate sobre la ética han sido parte de las preocupaciones intelectuales de Ávalos Tenorio. Ya en el 2000 había desarrollado sus primeros apuntes sobre el tema, en el ensayo "Ética y política: respuestas antiguas, dilemas modernos" y en varios de sus cursos, seminarios e intervenciones públicas, vinculados desde un horizonte crítico en cuyo trazado no fue menor la influencia de Kant, Hegel, Marx, Freud, Lévinas y Dussel. Nuevas ideas se dejan ver, también, en los artículos en los que retoma el concepto hegeliano de "eticidad" para extender los niveles y dimensiones de interpretación del Estado mexicano. Dicho con otras palabras, esta obra es claramente un esfuerzo intelectual y sistemático de al menos 15 años, mediante la compilación, reflexión y confrontación de conceptos de la teoría clásica y un riguroso proceso epistemológico cuyos resultados están a la vista.

Ese periodo coincide con el crecimiento exponencial de la violencia en México, en el marco de una crisis sistémica que se antoja de largo plazo. En ese contexto, la violencia en México ha adquirido una fisonomía dramática: de acuerdo con el reporte del International Institute for Strategic Studies (IISS) de Londres, en 2015 murieron en enfrentamientos armados entre los cárteles de la droga cerca de 17 mil personas, la misma cifra que se registró en el "triángulo del norte" de Centroamérica (Honduras, El Salvador y Guatemala); de hecho, esa región y México representaron 21 por ciento de los 167 mil caídos en conflictos armados en el mundo en ese año. Para el IISS se trata de conflictos de alta intensidad en los que México, con ese número de muertes, se sitúa por encima de las cifras registradas ese

mismo año en países como Afganistán con 15 mil, Nigeria con 11 mil (en el contexto de la confrontación con los rebeldes islamistas del Boko Haram) e Irak con 13 mil muertes.

Si bien *Ética y política para tiempos violentos* no concentra su narrativa en la descripción y contextualización de los conflictos armados, sí ofrece un amplio horizonte de interpretación teórica por demás útil en un entorno caracterizado por la ausencia de respuestas y alternativas reales a un fenómeno tan complejo como el de la violencia. Y es que esta obra adquiere una mayor relevancia si observamos la violación sistemática de los derechos humanos en general y los de las mujeres en particular. Estos fenómenos tienen, por supuesto, una explicación sistémica, pero también existe, indudablemente, una génesis radicada en la ausencia absoluta de ética en el ejercicio del poder. Las instituciones diseñadas para garantizar la vida, la libertad, la seguridad, los derechos civiles y sociales y las reglas del juego social, son debilitadas por la propia práctica gubernativa carente de soportes éticamente cimentados. Es escandaloso que desde las entrañas del sistema se promueva y solape la corrupción y la impunidad que afectan principalmente a las mujeres.

De acuerdo con el reporte *Feminicide: a global problem*, 66 mil mujeres y niñas son asesinadas cada año en el mundo; en México cada día se cometen 6.4 feminicidios, solamente en 2010 se reconocieron oficialmente 2 335 casos. Entre 1985 y 2010 se registraron 36 606 feminicidios, derivado de la agudización de la violencia durante el periodo; entre 2007 y 2008 los asesinatos de mujeres se incrementaron 30.8 y en 2009, 32.5 por ciento, de acuerdo con los registros de ONU-Mujeres y del Instituto Nacional de las Mujeres.

La violencia contra las mujeres y las niñas en nuestro país y en el estado de Michoacán en particular, ha cobrado miles de vidas de mujeres asesinadas por el mero hecho de serlo, llegando a expresiones extremas cuando sus cuerpos expuestos y mutilados como mensaje vivo de la impunidad en un sistema descompuesto desde sus en-

trañas. En Michoacán se violenta física, sexual y psicológicamente a 45 de cada 100 mujeres que viven en pareja, se violenta de manera extrema a 20 de 100 mediante amenazas de muerte, heridas con herramientas punzocortantes y golpes severos que les dejan daños de por vida; el diez por ciento de las mujeres que padecen esa violencia extrema ha manifestado su intención de suicidarse por esa razón.

Cuando se violenta a una mujer se destruye el tejido social y la alternativa no puede ser otra que reconstruirlo desde un horizonte de esperanza y de paz social y eso demanda del Estado una férrea voluntad de construir con sentido ético, coincidiendo con lo descrito por Gerardo Ávalos Tenorio en "Respuestas antiguas, dilemas modernos", capítulo dos de esta obra.

Pero no sólo eso: es necesario debatir al Estado en su naturaleza y en el ciclo largo de la violencia por la que atraviesa el país. Desde el ámbito de lo público hace falta ir en busca de la teoría y de las salidas posibles al fenómeno en el estrecho marco de instituciones extremadamente debilitadas. Por eso celebro que el autor haya decidido dedicar un espacio importante a la propuesta de Baruch Spinoza, pues reivindica el vínculo entre la ética y una política democrática, tan ausente en nuestros días. Y es que gracias a Spinoza es posible adentrarnos a la comprensión profunda de la ética, a su enlace con un gobierno democrático y al significado que adquiere en tanto gobierno de seres humanos reales, no ángeles ni demonios, porque las pasiones deben ser gobernadas, no reprimidas como aquí lo refiere Gerardo en "El gobierno de las pasiones".

Cuando la violencia se impone en la vida cotidiana, cuando se escuchan las trágicas historias de vida de mujeres y niñas víctimas de los actos más atroces, es imposible no recordar la *banalidad del mal*, concepto magistralmente desarrollado por Hannah Arendt recordando e interpretando la parsimonia demencial en los relatos de Eichman respecto del holocausto. Es el siglo XXI y se siguen contando esas historias. *Ética y política para tiempos violentos* puede conver-

tirse en un instrumento de reflexión que aporte a la construcción de políticas públicas con sentido ético y democrático,

Tiene razón Gerardo Ávalos Tenorio cuando sostiene que "la política es un universo de ficción en el que la mentira (el mito, la ilusión, la fantasía, la utopía) están presupuestos", razón por la cual "es la ética la que puede proporcionar el arsenal más apropiado para el combate político a las fuerzas disolventes de la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad-trabajo, grandes principios de la modernidad".

Estoy convencida que esta obra es apenas el inicio de un debate prometedor en el campo del pensamiento científico y un instrumento esencial para quienes, desde el ámbito de lo público, buscamos reivindicar el sentido ético como premisa en el ejercicio de gobierno.

Fabiola Alanís Sámano
Morelia, Michoacán, México

INTRODUCCIÓN

Ética y política para tiempos violentos se concibe a partir de un planteamiento eje: es la ética la que puede proporcionar el arsenal apropiado para el combate político a las fuerzas disolventes de la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad-trabajo, grandes principios de la modernidad. Esta situación crítica se expresa en estallidos de violencia de muchos tipos, pero todos asociados con las ausencias de las instituciones públicas y con el extravío del principio de responsabilidad política. De esta tesis principal, como hilo conductor que atraviesa toda la obra, se desprende también el principio de que la política, la que realmente tiene futuro, es la que se encuentra fundamentada éticamente.

Pero es necesario diferenciar la ética de la "mera moral"; la primera consiste en una parte de la filosofía que se propone el estudio de las razones del deber ser. En este sentido, la ética tiene una primera parte que es descriptiva de las razones por las cuales los seres humanos actúan de determinada manera y desarrollan un tipo de carácter individual, pero también una formación cultural característica de la comunidad y la asociación política. Así, ética es, en primer lugar, el estudio de las pasiones humanas ancladas en un mundo de la vida formado por las costumbres, los hábitos, en fin, los modos de ser de los pueblos.

Desde este fundamento, la ética se propone establecer la racionalidad de los enunciados morales, los imperativos categóricos propios del *deber ser*. Así, puede haber muchas morales o, como se sostiene en esta obra, variadas moralidades, tantas como normas de conducta específicas y concretas se desprenden de una constelación de principios, no siempre conscientes. Una ética, en tanto disciplina filosófica, ilumina entonces las razones de la existencia y la operación de las varias morales, en tanto reglas de acción.

Estos razonamientos y argumentaciones se despliegan, de modo detallado, a lo largo de diez capítulos que se pueden leer de manera independiente, porque tienen, en efecto, la estructura de ensayos autónomos. De manera didáctica, Gerardo Ávalos ha elegido la forma dialogada de la entrevista para introducirnos en la necesidad de pensar filosóficamente temas básicos de la convivencia humana, en una época atravesada por la violencia. "Tiempos violentos –dice el autor– justifican hoy más que nunca el recurso a la filosofía y, en especial, a aquella parte que se dedica al estudio de la racionalidad de lo bueno (y lo malo), lo justo (y lo injusto)".

Destinado a algunas aclaraciones terminológicas básicas, "Ética y política: un vínculo polivalente", hace una exposición, lo más didáctica posible, del concepto de *ética*. Esto es tanto más necesario cuanto que suele confundirse la ética (o lo ético) con lo moralmente bueno. Aquí se dan razones por las que esto no es así, de la mano de algunos clásicos de la ética. Sobre esta base se vincula la ética con la política y, entonces, se tiene que ampliar el concepto de *política*. Se valora, también, el papel de la retórica en la transmisión de lo bueno y lo justo y, por tanto, en la construcción de ciudadanos responsables.

En "Respuestas antiguas, dilemas modernos", un breve pero conciso capítulo, sintetiza los argumentos éticos básicos de la filosofía antigua y expone una serie de razones por las cuales la modernidad (con el principio de la libertad subjetiva) implica serias con-

tradicciones morales. Los dilemas éticos modernos no son de fácil superación y constituyen todo un reto para la actividad política.

La norma que establece que "antes de juzgar y condenar es necesario comprender", suele ser desatendida en una época públicamente secularizada, racional, tolerante e incluyente, pero fascinada por moralizar todo, en cualquier momento y a la menor provocación. En "El gobierno de las pasiones" el autor reivindica el papel de la ética para una política democrática. El título del capítulo alude precisamente al significado de la política en tanto gobierno de seres humanos reales, donde las pasiones deben ser gobernadas, no reprimidas. Recordar estas lecciones constituye todo un programa para el presente.

Mediante el análisis de la actividad política coyuntural e inmediata, en "Ética de la revolución" se ponen en juego las razones por las cuales puede ser justificada moralmente la revolución en su sentido histórico y con un significado político claro: es posible reformar el orden social con base en el recurso a la razón y las razones, expresadas en deliberaciones, pero civilizadamente, en la acción política.

En "Las contradicciones morales de la democracia", el autor hace énfasis en que si se juzga desde la ética, la democracia no está libre de dilemas morales. Hay algunos muy conocidos, por ejemplo: el principio de elección no es realmente democrático, o la regla de mayoría significa imposición para la minoría. Aunque el individuo ciudadano como tal parezca impotente frente a la lógica colectiva contenida en la democracia (una lógica de masas), históricamente es lo que ha brindado la era moderna como forma más civilizada de la vida política. Saber de estas contradicciones es la condición que hace posible el diseño de estrategias efectivas, desde la lógica de la función pública.

En "La mentira en política" se plantea un claro dilema moral en el ejercicio del poder en todas sus formas, especialmente en la

praxis gubernativa. La propuesta interpretativa señala que la política misma constituye, en el mundo moderno, un universo de ficción en el que la mentira (el mito, la ilusión, la fantasía y la utopía) está presupuesta. Con esto es necesario contar.

"La ética de la liberación" es una presentación del pensamiento de Enrique Dussel. Sin duda, el pensador argentino-mexicano es un referente de la fundamentación material de la ética en el "principio de la reproducción de la vida humana". A diferencia de los distintos proyectos de emancipación, el de Dussel ha estado vinculado, propiamente, con la teología de la liberación. Aquí sólo se abre la posibilidad de un debate.

En "Si la política es lucha, ¿cuál ética?" se revisa la relación ética-política a partir de concebir a la política como lucha por el poder y su ejercicio. En estas condiciones es necesario adoptar una racionalidad estratégica por encima de las voluntades individuales de la ciudadanía a fin de que prevalezca el interés público. Pero esto genera contradicciones que, moralmente formuladas, se encuentran en la base de la "lucha por el desconocimiento", es decir, la tentativa de organizar la oposición y caída del grupo gobernante por medio de la deslegitimación. Estas son las condiciones en las cuales se ha de desenvolver la política de nuestra época, y es insuperable.

"El *ethos* del burgués y la eticidad moderna" presenta a la modernidad como una condición de existencia que tiene como soporte el trabajo y el esfuerzo individual. Este *ethos* se traduce en moralidades diversas, todas ellas adaptables al proceso de acumulación del capital legítimamente adquirido. Se ha constituido así una eticidad mundial que rige de diversas formas los comportamientos humanos universalmente válidos. En la condición "posmoderna" este *ethos* adquiere la forma de una "ética *light*" muy peligrosa para la pervivencia del sistema.

Finalmente, en "Psicoanálisis, ética y política" se valora al psicoanálisis como una fuente privilegiada para iluminar la relación

entre ética y política desde otra perspectiva. Como toda ética tiene un piso básico descriptivo, el psicoanálisis constituye ese piso de toda ética viable. Quien no tome en cuenta el legado del psicoanálisis para la reformulación de las moralidades estará condenado a lidiar con la ilusión del "ser humano éticamente perfecto". El psicoanálisis quizá desaliente "proyectos de emancipación", y quizá también sea un saber melancólico, pero al menos previene contra los grandes proyectos políticos que terminan aplastando la libertad del individuo.

El Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados se congratula al promover el pensamiento de uno de los investigadores más destacados de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, cuyas reflexiones sin duda alguna contribuyen al conocimiento de la dinámica social, la política contemporánea, y bajo la visión y compromiso permanente de contribuir al fortalecimiento del quehacer y debate parlamentario.

Marcelo Torres Cofiño
Director general del CESOP

EXORDIO:
ÉTICA Y FILOSOFÍA EN TIEMPOS VIOLENTOS*

> No hay –en verdad, no puede haber– ningún argumento capaz de justificar, en ningún caso imaginable, el recurso político a la masacre. Este es un instrumento que la política excluye por principio de todo el ámbito de su autoafirmación, en tanto que ella es la actividad que reproduce sólo la forma de esa sustancia especial que es la socialidad humana [...] La política comienza donde termina la violencia; donde el poder deja de legitimarse por la amenaza de la fuerza y pasa a hacerlo por la autoridad que emana de esa misma socialidad. Y la historia sólo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, *full of sound and fury*, de imposiciones violentas de forma sobre la sustancia social –imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre.
>
> Bolívar Echeverría

¿Qué puede aportarle la filosofía a una sociedad como la actual, que pareciera estar regida únicamente por el mercado y el consumo? Precisamente porque la sociedad actual está empobrecida espiritualmente, la filosofía puede aportarle más de lo que se piensa. De hecho, debiera disputar la filosofía el puesto que en este momento ocupan la industria cultural, los místicos e iluminados, los terapeutas de bolsillo, los charlatanes

* Entrevista realizada por Arturo Sánchez Meyer al autor en octubre de 2013. El texto fue actualizado y adaptado a manera de introducción por el propio Gerardo Ávalos Tenorio.

del alma, los locutores de radio, los cómicos, y todo ese desfile de opinadores o doxócratas, es decir, de todos aquellos que ejercen el poder de la opinión. Todos ellos participan del "boom" terapéutico que pretende erigirse en la conciencia del sujeto actual. Ese es el lugar natural de la filosofía en una sociedad: ser la conciencia que pregunta, que inquieta, que molesta, pero no para dar consejos sino para estar a la altura de la dignidad del sujeto, pues de lo que se trata es de que el ser humano piense, reflexione, se confronte, y luego asuma su libertad y tome decisiones de las que pueda hacerse responsable. Sócrates comparó a ese amante de la sabiduría que es el filósofo, con un tábano, cuyo vuelo y zumbido pueden llegar a ser insoportables, pero que son necesarios para que una persona sepa que tiene una responsabilidad. Es todo un síntoma de nuestra época que ese espacio de la filosofía lo usurpen los seudomaestros místicos de sabiduría, los libros de autoayuda y superación personal o, ya en el extremo, los locutores de radio y televisión: dan consejos de la vida buena, desde dietas para adelgazar, hasta de cosmética, desde un régimen de ejercicios para lograr la figura soñada, hasta la forma de comportamiento frente a la pareja, los hijos, los padres, los amigos, los compañeros de trabajo, etcétera. Algunos han tratado de disputar este lugar con una especie de "perlas aforísticas" extraídas de textos filosóficos. Recuerdo ahora el libro de Lou Marinoff, *Más Platón y menos Prozac*. El problema es que la filosofía es deseo de saber, amor al saber, y cuando adopta la forma del aforismo gratificante ya no es filosofía sino doctrina, ya no desempeña su papel de práctica reflexionante sino que se pliega a aquella nefasta tendencia de aconsejar lo que se debe hacer, pensar, sentir, opinar. La filosofía cuestiona el modo de vida y lo hace poniendo en crisis las certidumbres adoptadas como válidas y también cuestionando los pilares en los que descansa la sociedad; no lo hace porque tenga un esquema de organización política listo para ser aplicado, sino porque le interesa que el ser humano adquiera conciencia de lo que hace en la

vida y en el planeta, pues de todos modos ya está "condenado a la libertad", como expresó Sartre. Si el mundo de nuestros días está articulado por la lógica del valor de cambio expresado en el poder del dinero y de las mercancías, del consumo y del placer, la filosofía, antes de condenar o en vez de condenar, se pregunta: ¿por qué los seres humanos han adoptado esta forma pasiva de vida como la más apropiada? ¿Cuáles son los argumentos que se esgrimen en favor de esta forma de vida? ¿Son lógicos? ¿Son racionales? ¿A dónde puede conducir una forma de vida en la que mandan despóticamente las partes más bajas y elementales del alma y no las más altas y sublimes? Considero, en conclusión, que la filosofía tiene mucho por hacer en los tiempos del dominio de las cosas sobre los seres humanos.

¿Se puede tener una formación completa (como estudiante y como persona) sin haber tenido nunca un acercamiento a la filosofía, la ética y la lógica? Se puede perfectamente aprender técnicas para hacer funcionar máquinas. Es posible adquirir conocimientos facultativos que capacitan al sujeto para que realice cierto tipo de tareas mecánicas. De ahí el adiestramiento, la capacitación, la calificación. El problema con este mero aprendizaje de técnicas es que el *telos*, el fin último que persigue, queda obnubilado, como no sea el mero interés de obtener un empleo bien remunerado. Pero el fin humano, lo que persigue el hombre o la mujer que adquiere conocimientos, se extravía cuando se cultivan las facultades con la vista puesta en conseguir trabajo, la acuciante prioridad del estudiante promedio. Esta lastimosa preocupación es un revelador muy dramático de nuestra época: si se estudia para meramente someterse al sistema de necesidades, es claro que se violenta el sentido profundo de la formación (*Bildung*) del carácter, que es lo que debe perseguir cualquier sistema educativo que se precie de serlo. En esta tesitura, la filosofía es indispensable para que, quien se esté educando, adquiera las herramientas que le permitan ser consciente, de modo autónomo, del papel que desempeña en la sociedad

y también de lo que está haciendo en la vida. De las distintas partes de la filosofía, la lógica dotará al individuo de las operaciones de pensamiento necesarias para proceder con rigor en la comprensión de la naturaleza de los problemas y las soluciones; con ello, podrá explorar nuevos caminos, formas creativas e inéditas que podrán ser útiles para labores diversas. Además, la lógica le mantendrá a salvo de la manipulación retórica de los grandes demagogos de los medios de comunicación de masas. La ética, como parte de la filosofía que asume el estudio de lo bueno y de lo justo, es indispensable para que el hombre y la mujer adquieran el puesto de seres autónomos conscientes del sentido de lo que están haciendo. Podríamos entonces asegurar que la filosofía es imprescindible para que el sujeto no sea formado como una mera pieza funcional de la gran maquinaria de la producción y la reproducción del sistema social establecido, y en cambio, esté en condiciones de adquirir consciencia para vivir como humano: como ser autónomo y responsable.

¿Considera que una de las causas del deterioro del tejido social en México (la ola de violencia, el pésimo nivel educativo, el consumismo exacerbado, etcétera) puede ser la carencia de la enseñanza de la ética? Definitivamente sí, aunque es necesario indicar que los lacerantes fenómenos propios del quiebre del nexo social son generados por una combinación única de múltiples causas. El abandono del proyecto nacional en razón de la promoción y fortalecimiento de los intereses privados, en especial del pequeño grupo privilegiado que manda sin autoridad y se beneficia del control monopólico de la producción, el comercio y los servicios, ha puesto a la comunidad política mexicana en una grave crisis de existencia. Siempre hubo, estructuralmente, una tensión conflictiva entre la asociación, comunidad o espacio público, con su dinámica centrípeta e integradora, y la lógica del interés particular, individualista, regido por la búsqueda desenfrenada de la ganancia y el beneficio

egoísta, con su dinámica centrífuga. La época del socioestado fordista (como le llamo en el libro *La política del capital*, haciendo eco de la formulación regulacionista de M. Aglieta, J. Lipietz y J. Hirsch)* y el pacto keynesiano, mantuvo el equilibrio de estas dos fuerzas contradictorias características del mundo moderno. El interés privado y la asociación política pudieron conciliarse. Cuando ese modelo de organización tocó a su fin, en el último tercio del siglo pasado, el mundo se reorganizó en un sentido francamente favorable a la acumulación de grandes fortunas privadas que se traduce, sin duda, en una concentración del poder y, con ello, en una escisión profunda entre incluidos y excluidos. La lucha por la inclusión se ha vuelto muy aguda en ciertos contextos nacionales. Algunos Estados se desfondan, naufragan, se disuelven, lo que ha dado lugar al tema de los "Estados fallidos", expresión quizá equívoca pero que pone el dedo en la llaga, pues se refiere al mantenimiento del principio de autoridad en una determinada asociación política. El "Estado fallido" no significa que el aparato estatal sea ineficiente, incapaz de cumplir con sus tareas de autoridad y finalmente colapse; más bien, se refiere a que la propia articulación social unitaria carece de principio de autoridad que la mantenga unificada. El principal factor para provocar una situación así es, sin duda, dejar sin frenos ni contrapesos a los grandes intereses privados. Se trata de una disrupción social que Thomas Hobbes, aquel gran filósofo inglés del siglo XVII, caracterizó como "estado de guerra de todos contra todos": cuando el Estado falla, la violencia recíproca toma el lugar de lo público. Pero la situa-

* M. Aglietta, *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1991; A. Lipietz, *Elegir la audacia. Una alternativa para el siglo XXI*, España, Trotta, 1997; J. Hirsch, *El Estado nacional de competencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2001; R. Boyer, *La teoría de la regulación. Un análisis crítico*, España, Edicions Alfons El Magnànim, 1992.

ción puede ser aún peor: en el estado de guerra hobbesiano, todos los seres humanos poseen las mismas fuerzas, facultades y armas para dañar a otros; en cambio, en una situación de disolución del principio de la estatalidad sigue existiendo el aparato estatal pero ya no responde a una lógica de unificación política de la sociedad. Los cinco monopolios que caracterizan al Estado (el del gobierno, el de la violencia física legítima, el de la elaboración de la ley, el del castigo a la transgresión de la misma y el de la hacienda y administración pública) son usados como si fueran cosas, por un grupo pequeño de personas de carne y hueso, con distintos propósitos. Uno de esos usos, quizá el más alarmante y peligroso, es el de utilizarlo como palanca de acumulación de capital privado tanto en la producción y distribución de mercancías legales, como en las esferas ilegales; se forma así una verdadera maquinaria infernal cuya columna vertebral es la corrupción. Lo ilegal (e inclusive, perseguido y condenado moralmente) pasa a formar parte del ADN del capital y del aparato estatal. Hasta los propios procesos democráticos pueden ser usados para lavar el dinero procedente de ámbitos ilícitos de las actividades empresariales. Entonces, el aparato de Estado se vuelve contra aquellos que osan oponerse a la injusta situación cotidiana. Han surgido grupos armados irregulares, paramilitares, que tienen distintas causas y procedencias, pero su propia génesis es testimonio de la descomposición de la vida política. Algunos de estos grupos armados son de autodefensa comunitaria frente a los abusos de los policías, soldados, delincuentes, o de una mezcla de todos ellos. Cuando los dirigentes de estos grupos tienen claridad política entonces sencillamente son encarcelados. El poder judicial en un Estado en descomposición es particularmente arbitrario. Ahí se concentra y evidencia la *corrupción sistémica* que usa la ley y la coerción para mantener una situación esencialmente injusta. El dinero y no la ley es el principal factor que articula la justicia jurídicamente establecida. No me refiero, por supuesto, a la justicia en su sentido ético sino

en su carácter pragmático propio del Derecho. Sobran ejemplos de esta colonización del territorio jurídico por el poder del dinero. Si bien la corrupción en el Estado mexicano es generalizada, al grado de que algunos detectamos un claro y vertiginoso proceso de disolución de la estatalidad, es más patente en el ámbito judicial. Aquí sí, todo es corrupción: detenciones, consignaciones, juicios, audiencias, sentencias, funcionamiento de los penales, etcétera, son tremendamente irregulares, dramáticamente anómicos, pues se le puede echar a perder la vida a una persona, porque una autoridad corrupta no obtuvo el dinero solicitado. En los casos individuales lo que se busca con desesperación es una "palanca que desatore" al presunto culpable; si no se cuenta con ella, la condena puede ser catastrófica. Lo más indignante (respecto de lo cual, los *transitólogos* y *democraticólogos* han evidenciado lo epidérmico de sus análisis y preocupaciones) es que personas de carne y hueso investidas con el poder del Estado puedan ser capaces de *desacoplarse* de su función, divorciarse de los imperativos de su responsabilidad pública, y, desde la más aguda inmoralidad, condenar a aquellos que se han defendido de los abusos de la alianza corrupta entre delincuentes y autoridades, a padecer los estragos del "peso de la ley". En esta tesitura, cuando se denuncian desapariciones forzadas de personas o asesinatos alevosos por policías y militares, y se les atribuye el carácter de "crímenes de Estado", lo que debe quedar claro es que algún funcionario corrupto actúa de manera irresponsable con base en el poder de su *investidura* en contra del deber ser inherente a sus obligaciones. Esta situación, como decía, es entonces peor que el estado de naturaleza hobbesiano, pues ahí la guerra es de "todos contra todos"; aquí, en cambio, es de algunos, protegidos y amparados con el poder del Estado, en contra de todos los demás; no hay, entonces, una lucha equitativa entre lobos (*Homo homini Lupus*) sino algo más agudo y violento: pocos lobos arrasan a los corderos. Más que un estado de naturaleza hobbesiano parece una clásica kakistocracia (el

gobierno de los peores) legitimada con una lumpendemocracia u oclocracia mediática (el desgobierno del vulgo). Uno de los efectos de esta forma de dominación y de desgobierno es el ataque al conocimiento humanístico. Los grupos gobernantes que se han alternado en el mando político del ejecutivo federal (y en esto hay responsabilidad directa del muy pequeño grupo de empresarios, políticos encumbrados y algunos periodistas) son refractarios al conocimiento humanístico; temen el tipo de formación del carácter que lleve a la generación de individuos sensibles, intelectualmente lúcidos, solidarios y, para rematar, con capacidad de indignarse y conscientes de sus derechos ciudadanos y de las posibilidades de que se entreteja otro tipo de política. La filosofía como horizonte desde el cual se construye la ética es altamente seductora porque quien la practica hace algo que es, a un tiempo, muy sencillo y muy difícil: pensar, pensar, pensar. La vida moderna es tan frenética que nos olvidamos de cultivar eso tan básico, tan elemental, para el ser humano: detenerse a pensar, atreverse a pensar (como la máxima kantiana, *¡sapere aude!*), conocerse a sí mismo (¡imagínate todo lo que implica!), hacer un viaje al interior de sí mismo, sin temor ni temblor, lograr la introspección como medio para conocer el mundo, tener el valor de verse al espejo, pero no con los ojos de la cara sino con los del alma. Sin duda, este es el antídoto a toda tiranía, a todo despotismo, a toda autocracia. Esto, por supuesto, no se logra con los cursos de ética para funcionarios públicos; esos son diplomados de simulación y cultivo de apariencias. Es un tema de gran dificultad porque hay que transitar por un puente extremadamente delgado para pasar de un risco a otro, so pena de precipitarse en el abismo. Ya los antiguos se lo plantearon: ¿es enseñable la virtud? Si lo es, ¿cómo? En realidad, la ética está muy limitada. Carece de la fuerza que tiene la política y de la coerción que tiene el Derecho. Pero además se corre el elevado riesgo de imponer una moralidad particular (la de los educadores: padres y maestros) como la única, la verdadera, la genuina. La para-

doja de la enseñanza de la ética es que supone un ideal, mismo al que puede contravenir si lo impone por la fuerza. Si se enseña ética en la escuela, reducida a su significado de doctrina moral (como los panistas en el gobierno la entendieron), el simple hecho de que exista una calificación para evaluar qué tanto ha aprendido el alumno sobre "cómo se es bueno", pues ya tenemos ahí una imposición, un forzamiento del alma libre a los parámetros de lo que alguien, autoritariamente, considera como bueno y justo. Así no se aprende la ética. Insisto: la ética es filosofía y su tarea consiste en mostrar razones para que el aprendiz, alumno, pupilo o discípulo, piense por sí mismo cómo ha de realizar su libertad, en medio de los demás, atravesado por las relaciones sociales inevitables e ineludibles.

¿Cuál es el lugar que idealmente tendría que ocupar la filosofía en la sociedad y en el sistema educativo mexicano? El lugar básico, fundamental en sentido estricto. Pero debe entenderse que los estudiantes no devienen filósofos porque estudien "historia de las ideas de los filósofos", así como tampoco se convierten en "hombres y mujeres de bien" porque tomen clases de ética. Toda ética tiene una primera parte que examina las razones por las que los seres humanos tienden a actuar en un sentido pasional e irreflexivo y no con una orientación racional; por eso, la ética tiene una primera parte que se refiere a la naturaleza psicológica del ser humano, generalmente asociada con las pasiones del alma. A partir de ahí es posible elaborar los razonamientos que fundamentan la acción dirigida a promover lo bueno y lo justo, pero sucede que una acción buena o correcta no proviene únicamente de la obligación de ser racional; debe haber algo del orden de lo pasional o pulsional que empuje al sujeto a la acción buena o correcta. Y ahí, el mero conocimiento de lo que pensaron los filósofos es insuficiente. De modo paradójico y circular: deben existir buenas leyes y buenas autoridades para que el ciudadano común y corriente sea éticamen-

te responsable, y debe haber ciudadanos responsables y autónomos para poder producir una comunidad política sólida y armónica.

Con esta reflexión busco señalar que la filosofía debería ocupar un lugar central en todo el sistema educativo mexicano, pero no como la enseñanza de la vida de los filósofos y sus ideas, sino como el aprendizaje del pensar por sí mismos. Pero necesitaríamos maestros socráticos que enseñaran a razonar desde la más tierna edad y ello choca con la dinámica de la capacitación para el mercado de trabajo. Así que la filosofía tiene delante de sí un reto monumental. El reto es mayor en México, porque el paradigma en el que se basan los gobiernos recientes es hostil al pensamiento, a la ciencia y a la cultura. Al carecer de un verdadero proyecto de desarrollo nacional y estar empeñados en convertir a la nación mexicana en un mero protectorado de grandes firmas globales, los gobiernos de la derecha han proscrito a la filosofía por obvias razones. Si la gente común y corriente piensa por sí misma, razona, reflexiona, inmediatamente deja de ser manipulable, se puede organizar autónomamente y, entonces, puede ser consciente de lo que quiere y de lo que no quiere para diseñar su vida en común. La derecha no quiere que los ciudadanos piensen porque está implementando un proyecto de saqueo de las riquezas de la nación. Por eso, siempre que tengan oportunidad excluirán a la filosofía de los planes de estudio. Idealmente la filosofía tendría que ser prioritaria.

Usted escribió un libro sobre el filósofo Georg Hegel para una colección de textos filosóficos recopilados por la Universidad Autónoma Metropolitana. ¿Cuál fue el interés que lo llevó a la obra de este pensador?* Fue más bien la necesidad de comprender las paradojas de la vida social e individual de los seres humanos. La hi-

* Gerardo Ávalos Tenorio, *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

pocresía de los hombres y la pulsión por engañar, no podían ser elevadas al rango de explicaciones causales de los grandes problemas de la humanidad. Vivir en la época de la libertad y la igualdad universales y ser testigos de situaciones reales de esclavitud, de alienación, de desigualdad, al grado de que unos pocos controlan la mayor parte de la riqueza producida mundialmente, es algo que merece una explicación profunda que se sitúe, obviamente, más allá de la culpa "a los políticos" o a los "malévolos burgueses" o a la insaciable "ambición humana". El pensamiento de Karl Marx me había llevado a la comprensión de la lógica con la que funciona la vida social moderna, lo cual era un requisito para entender las razones estructurales del comportamiento de los humanos. Las formas sociales tienen vida propia (el dinero, la mercancía, la producción, el consumo) e imponen las formas de sentir, de pensar y, por supuesto, de actuar. Pero la dimensión política del pensamiento de Marx puede ser interpretada en un sentido fundamentalista, dogmático y totalitario. La conclusión a la que llegué fue muy sencilla: cuando el pensamiento se precipita al dogmatismo es porque ha dejado de pensar, y ello sucede cuando no nos gustan las conclusiones a las que vamos llegando. Marx desarrolló la parte revolucionaria de sus descubrimientos científicos pero iba dejando de lado momentos que contravenían sus conclusiones políticas revolucionarias. Esos momentos estaban más relacionados con la posibilidad de que el capital y el trabajo, en vez de escenificar una aguda "lucha de clases", podrían conciliarse armónicamente, por lo menos en algunos espacios y tiempos. El filósofo de la unidad contradictoria, *i. e.* Hegel, ya le había proporcionado a Marx no únicamente un método de exposición sino, sobre todo, un método de descubrimiento: la *Ciencia de la lógica* de Hegel (el libro) había sido fundamental para la comprensión de la lógica del capital (lo cual ha sido uno de los objetos de estudio privilegiados de la marxología). La necesidad de comprender las complejidades del presente conducen hacia Hegel. Es un recurso indispensable. Su

dialéctica nos sitúa en una condición privilegiada para comprender la negatividad supuesta en todo orden positivo. Esto da una luz singularmente deslumbrante cuando se descubre el sentido en el que se entrelazan, en el mundo de hoy, la ética y la política.

A Hegel se le ha señalado como uno de los grandes maestros de Karl Marx, se le ha llamado también "el nuevo Aristóteles", entre muchas otras distinciones. A pesar de ser uno de los filósofos más referidos, su pensamiento ha sido objeto de simplificaciones, tergiversaciones y anatemas; también comenta que Hegel es un pensador difícil pero que su acceso no está bloqueado ¿Desde dónde recomienda leer a este importante filósofo? Desde la acuciante necesidad de comprender nuestra época. Eso en cuanto actitud subjetiva. En cuanto a la técnica para entrar a Hegel, recomiendo primero hacerse de una buena introducción general a su pensamiento (hay varias que valen la pena porque son didácticas). El pensamiento de Hegel, en efecto, es muy difícil, sobre todo porque desafía el sentido ordinario con el que pensamos que pensamos. Combate el realismo ingenuo de pensar que lo que vemos es toda la realidad y no meras manifestaciones empíricas de procesos que se nos escapan a los sentidos. Hallar ese sentido que articula desde la raíz al mundo de los hombres, que desde el subsuelo configura la realidad, es lo que pone a Hegel como uno de nuestros aliados en la extenuante pero urgente tarea de comprender el mundo en el presente. Hegel fue profesor y tiene textos comprensibles para un primer acercamiento. Sus escritos teológicos de juventud se inscriben en esta lógica. Después de estos textos es bueno leer las introducciones de sus *Lecciones* (de historia de la filosofía, de filosofía de la historia, de filosofía de la religión y de estética). En seguida es recomendable la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Y entonces sí vendrían las dos grandes obras: la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*.

Algunas de las preocupaciones centrales del pensamiento de Georg Hegel son: cómo conciliar el poder político y la libertad individual, cómo evitar el terror, qué hacer para que el

interés privado no subyugue al interés público y cómo construir un orden político capaz de garantizar el orden sin que ello signifique el sacrificio del individuo. Todos estos conceptos resultan muy actuales en nuestra sociedad ¿le parece que se han logrado avances en estos rubros desde que Hegel los planteó? Sí ha habido avances sustanciales, por supuesto. Esos logros se han situado en el universo de sentido planteado por Hegel, y por eso lo consideramos vigente. Su gran herencia es sobre todo una lógica, una manera de conducir el pensamiento. Por eso es imperecedero. Pero esa lógica, que nos sirve para pensar nuestra época, nos está alertando de que grandes peligros se ciernen sobre los grandes logros civilizatorios de la humanidad, como son la libertad, la igualdad, la fraternidad y el gobierno de las leyes. Entender las contradicciones actuales que contravienen esos grandes principios nos hace entrar en alianza con Hegel.

¿Cree que una de las causas por las que la filosofía se encuentra en crisis es la falta de difusión de la misma? La filosofía no está en crisis, pero en efecto, el tipo de vida social prevaleciente hace que no se encuentre utilidad inmediata en la filosofía, no se demande y, en consecuencia, no se difunda la necesidad de su estudio. Eso es muy lamentable. Nuestras herencias coloniales y virreinales nos han hecho importadores puros de ideas, adoptadas acríticamente. Romper el dogmatismo y discutir, polemizar sin miedo, pensar por nosotros mismos requiere ampliar la difusión de la filosofía.

El Estado ha creado una reforma educativa con la finalidad (según dicen ellos) de mejorar la calidad de la educación en nuestro país ¿cuál es su opinión sobre este tema? No es el Estado el autor de esa reforma educativa. Se trata más bien del grupo gobernante que no está amparado por una legitimidad sólida. El Estado es el nombre de una contradicción: por una parte es la comunidad política de ciudadanos libres; por otro lado es la autoridad suprema y su ejercicio. La tensión entre estas dos significaciones contradictorias se traduce en una situación de estabilidad

política y paz social, pero apenas se vulnera algo del orden de los derechos ciudadanos, la tensión brota por uno u otro canal. El grupo que ejerce la autoridad a nombre de todo el Estado comienza a aislarse de sus representados y comienza a actuar como si fueran sus enemigos: los reprime, los sojuzga, los expolia, y lo peor: los desaparece. Se genera entonces lo que se conoce como "violencias de Estado" o "terrorismo de Estado", aunque es precisamente contra el Estado, en tanto orden civilizado de derechos, contra lo que atenta el grupo gobernante cuando cae en la tentación de usar los monopolios estatales para dañar a sus ciudadanos. El caso mexicano ha llegado a una situación muy deprimente: una persona con tantas limitaciones intelectuales, aliado de la empresa de medios que ha sido la gran promotora de la ignorancia, el sentimentalismo cursi, la comedia denigrante, el dogmatismo eclesiástico, la mendacidad obscena, el morbo deleznable, no puede tener credibilidad al plantear e imponer una reforma *educativa*. ¿Qué autoridad moral puede poseer, para meterse en el tema de la educación, un personaje de telenovela que no tiene el hábito de la lectura? No hay tal reforma. No hay proyecto educativo. Sí hay, en cambio, una tentativa de privatizar, bajo distintas formas, el servicio de proporcionar conocimientos facultativos; en esta dirección hay que ubicar el ataque frontal a los profesores, bajo la equivocada premisa de que tienen la culpa del deterioro educativo. Esta visión se expresa con claridad en el documental *De panzazo* que condujo Carlos Loret de Mola, personaje estelar de la principal empresa televisora del país, pero financiada por una asociación civil muy cercana a los intereses privados de la élite del poder. Lo que de modo burdamente propagandístico pasa como reforma educativa es, primero, una reforma laboral en el sector educativo, de tal manera que está destinada a socavar los derechos laborales y sociales de los trabajadores de la educación. Pero además, posee un cierto filón claramente político al pretender desarticular las organizaciones y movilizaciones de los profesores.

La culpa de tal deterioro en la calidad educativa obviamente no la tienen los maestros sino la reconfiguración del sistema social sobre la base del individualismo posesivo, el egoísmo y el abandono de la nación en aras de la ganancia. Lo que procedía, si verdaderamente se quería reformar la educación, era redefinir el proyecto nacional, acotando la nefanda influencia de los grandes oligarcas monopolizadores, es decir, recuperando con claridad al Estado racional como autoridad suprema inclusive por encima de los grandes consorcios. Ese es el Estado racional porque, como señalé, cuando un grupo gobernante autoritario y represivo se apropia ilegítimamente del derecho a mandar y lo hace negando a la comunidad política en cuanto tal, entonces se niega a la autoridad, se convierte en una tiranía de facto y en un despotismo cotidiano; cuando esto ocurre, se extravía el sentido de la estatalidad. Ese Estado, que advirtió Hegel, falta en este momento en nuestro país. Y urge tenerlo.

Relátenos un poco acerca de lo que trata este libro... Se trata del resultado de una investigación que he llevado paralelamente a mis indagaciones sobre el Estado, sobre la globalización y sobre la filosofía política hegeliana; por tanto, me ha tomado ya varios años elaborar este libro. El tratamiento de la relación entre la ética y la política es uno de los *locus* clásicos de la filosofía política. Esto es así porque es lógico preguntarse, dada la *Realpolitik* y la frecuencia con la que se usa el poder político como un medio de enriquecimiento privado y de favorecimiento de los allegados, si la política tiene algo que ver con la ética. En esta línea es muy frecuente escuchar y asumir que, para la política, la moral "es un arbusto que da moras". Esta concepción, malamente atribuida a Nicolás Maquiavelo, está llegando a sus límites más extremos en la época actual, signada por la globalización, el neoliberalismo privatizador y el discurso posmoderno. Los Estados naciones han sido adaptados o arrasados por la lógica del capital, pero esto, en el plano concreto, es operado por agentes sociales de

carne y hueso, cuyo carácter está formado por los imperativos del enriquecimiento y la acumulación no sólo de dinero sino también de poder y de prestigio. Las moralidades religiosas han sido debilitadas y su lugar ha sido ocupado por compromisos morales efímeros acaudillados por nuevos gurús y renovados ayatolas. Las frágiles moralidades posmodernas, empero, no detienen la marcha implacable del fortalecimiento de los intereses privados, que avasallan todo a su paso, no importando si se trata de actividades legales o ilegales, morales o inmorales. En este mundo, adoctrinado por los pontífices de la posmodernidad, todo se vale. Y es que ha funcionado una perversa lógica de inversión por medio de la cual, al atacar los absolutismos, los monismos, las totalidades, y las verdades absolutas, se cae en la ilusión de defender posiciones de vanguardia, progresistas o de "izquierda"; en realidad, la tragedia es que se abona el terreno de la pérdida de sentido, extravío que está en la base del socavamiento de los derechos sociales anteriores y su sustitución por el reconocimiento a la identidad cultural, de género o de preferencia sexual, particular. Así, los últimos años han visto florecer el relativismo, el multiculturalismo, la interculturalidad y, más recientemente, la descolonización. El denominador común de todas estas posiciones es su crítica a la metafísica y al esencialismo, en ocasiones sin que esta crítica tenga firmes soportes filosóficos. Una cosa sí es segura: se ataca a las verdades absolutas. La consecuencia necesaria de esta fragmentación y pulverización de los referentes de universalidad es una peculiar multiplicación de las "éticas" que, pretendidamente, se orientan a regir la vida cotidiana aquí y ahora, sin muchas complicaciones, sin mucha teoría, sin muchas abstracciones incomprensibles. Por eso abundan los libros de autoayuda y superación personal, de perlas de sabiduría de los grandes iluminados, de asesores de imagen convertidos en asesores espirituales, de locutores de radio y televisión que pregonan, desde esos nuevos y mucho más poderosos púlpitos electrónicos, cómo deben comportarse los fieles-espectado-

res para lograr la paz interior, la dicha y la elevación de su autoestima. En fin, toda una pléyade de improvisados personajes que condenan, nuevamente, las verdades absolutas. Así que la nueva situación puede ser descrita, aproximadamente, como la de un instrumento de tortura: por arriba, la política se descompone y es colonizada por una cofradía en la que participan empresarios, delincuentes, criminales, políticos y militares. Tienen el control de los monopolios del Estado y no dudan en usarlos en su favor. Por abajo, disgregación de la asociación y de la comunidad política, y mediatización ideológica de sus demandas y movimientos. De hecho, ha sido sustituida por la "sociedad civil", que es el nombre que adoptan las pequeñas asociaciones de intereses, las más de las veces de corte empresarial, que intentan "obtener" dinero público para obras caritativas o de defensa de derechos humanos o de derechos de las mujeres, o de derechos de los campesinos pobres o los derechos de los animales o de derechos de los homosexuales o de derechos de los minusválidos, o de derechos de los consumidores de drogas, o los derechos de los pueblos originarios, o los derechos de los consumidores, etcétera.

En estas condiciones es necesario retornar al examen del vínculo entre la ética y la política. Es lo que hago en este libro. Lo hago con el mayor rigor del que he sido capaz, recuperando las raíces clásicas grecolatinas de tal relación. Hago una análisis de las éticas antiguas y de las modernas, destacando a Spinoza, Kant, Hegel y Marx. Es que ellos son los referentes clave en la constelación moderna; no dejo sin tratar, con todo, el nivel más práctico de los imperativos morales de la figura del burgués, figura social dominante del mundo moderno.

Se presentan, así pues, los resultados de una investigación más amplia, larga y profunda que los capítulos aquí adelantados. Se ha logrado desarrollar, con claridad, el sentido de la ética como la parte de la filosofía que estudia al hombre en asociación necesaria con otros; es de particular relevancia la comprensión de las razones

(pasionales o pulsionales) que determinan la conducta del sujeto. Así, moralidad (los imperativos morales concretos que se traducen en una máxima para la acción) queda ligada con la eticidad (*Sittlichkeit*), que significa la vida de la comunidad expresada en costumbres, instituciones y carácter (o "formas de ser") de los pueblos. La política queda ligada también a los dos conjuntos anteriores y se genera, entonces, el entrelazamiento de las tres argollas, a la manera de un nudo borromeo. Una de las conclusiones importantes de este estudio es que la política debe extender sus sentidos y significados, so pena de perder utilidad analítica.

ÉTICA Y POLÍTICA:
UN VÍNCULO POLIVALENTE

¿Qué es la ética?

¿Conviene más padecer la injusticia que cometerla?, ¿se debe amar a los enemigos?, ¿es conveniente engañar al pueblo?, ¿hay guerras justas?, ¿es justificable el homicidio? Estas son preguntas representativas de los problemas que, a lo largo de la historia, han ocupado a las mentes más lúcidas y creativas pero también a los hombres de acción que toman decisiones al respecto. Son cuestiones prácticas por supuesto, pero antes deben ser planteadas y discutidas como cuestiones filosóficas, pues la respuesta que en cada caso se haga no brota de inmediato. Se requiere la reflexión detenida, analítica, profunda, y para ello es necesaria la filosofía. La disciplina filosófica que trata las razones por las cuales una acción ha de ser considerada como buena y justa es la ética. "Ética" es una palabra curiosa porque encierra significados diversos que no necesariamente se compaginan. Proviene de los griegos, quienes llamaban "êthos" y, más tarde, "éthos" (ήθος εος) al lugar que se habita, la morada y, en consecuencia, se referían a la acción de habitar haciendo lo acostumbrado de ese lugar. El hábito o la costumbre de vivir de cierto modo y no de otro, es objeto de reflexión porque los seres humanos no actúan en función de sus instintos sino que pueden obrar de un modo o de

otro, es decir, les asiste la libertad para actuar. Entonces, ética es una palabra que alude al examen de las *acciones*, no de los simples movimientos (χίνησις). Una acción o praxis (πράζις) implica una deliberación que se traduce en una voluntad: la acción, entendida como movimiento con un sentido determinado previamente, es una voluntad guiada. La acción es, entonces, susceptible de un juicio. Pero en la expresión "hacer lo acostumbrado", "morar según la costumbre", está implícita la ausencia de reflexión previa al ejecutar un movimiento o una serie de movimientos con un sentido determinado, pues al menos es concebible que se pueda actuar por imitación. Y es que los seres humanos no participan, en principio, en la determinación de las normas que los rigen, pues nacen sin saber nada y sólo mediante la formación (*Bildung*) serán capaces de participar en la vida en común. Es parte del proceso de socialización que no exista nada que no sea relacional. Los seres humanos se apropian de su mundo siendo formados (nunca la voz pasiva es tan precisa) por otros. Esta formación incluye el adiestramiento o capacitación para una serie de actividades y conductas, pero también incorpora a la educación propiamente dicha, entendida aquí como formación del carácter, lo que significa un determinado modo de hacer enlazar el intelecto con las pasiones, y por lo tanto, un modo de ser de la sensibilidad, los sentimientos y los afectos. En este proceso de formación queda enlazado de manera compleja lo individual con lo colectivo, pues siempre que tratamos de establecer una línea de demarcación entre lo uno y lo otro, inevitablemente erramos. Si a algo es aplicable la dialéctica es precisamente a la relación entre el individuo y la comunidad, entre el singular y la universalidad. El tema de la libertad, por cierto, está atrapado en esta dialéctica y su determinación es, también, un tema de la ética.

Pues bien: la ética hereda todos estos problemas y por esa razón (esa es una de sus señales de identidad) es tan equívoca. Para tratar de introducir algo de precisión en los términos que vamos a usar,

diremos que la ética es la parte de la filosofía que estudia la moral. Ésta, en cambio, es un compendio de normas o reglas que organizan el deber ser. Si bien el sentido común no diferencia entre ética y moral, nosotros adscribimos la primera al plano filosófico de las *razones* del obrar según normas, y la segunda será entendida simplemente como el conjunto de estas normas. Con esto, sin embargo, no se superan todas las dificultades, pues a lo largo de la historia (y es una historia muy larga) han sido desarrollados diversos sistemas que han determinado el deber ser con métodos diferentes. A menudo esos sistemas son clasificados correspondiendo unos a la antigüedad y otros a la modernidad, pero en realidad esto no es muy esclarecedor, pues no todas las éticas antiguas son iguales ni todas las éticas modernas son homogéneas. Ha sido de mayor utilidad clasificar los distintos sistemas éticos por sus contenidos, y así es posible hablar de éticas teleológicas, que determinan el deber ser por el *fin* que se persigue, y éticas deontológicas, orientadas a determinar el *deber en sí mismo* por su racionalidad inmanente. De cualquier manera, y para tener un punto de partida firme, debemos señalar que, en términos generales, la ética es la parte de la filosofía que indaga los fundamentos, esencia y fines de la praxis.

Hemos de tener claro que, como he apuntado, la ética no es directamente la "acción" juzgable moralmente. Es común escuchar aseveraciones tales como "no es ético que hagas lo que haces", para indicar que no es correcto o moralmente aceptable que sea realizada tal o cual acción. Aunque parezca extraño a primera vista, la ética es un *horizonte de juicio* construido filosóficamente por lo que la expresión "no es ético..." carece, en realidad, de sentido. Una acción puede ser considerada muy mala y, sin embargo, sí sería "ética", toda vez que ha de inscribirse en el universo de lo juzgable éticamente. En ese caso, la expresión adecuada sería: "es éticamente perverso desviar recursos públicos para un negocio privado", por ejemplo.

Esto nos conduce directamente a la necesidad de establecer una diferenciación entre el conocimiento ordinario y el punto de vista especulativo o filosófico en lo referente a lo que ha de ser considerado como perteneciente al ámbito de la ética. No es lo mismo lo que "se dice" en la vida cotidiana, que suele ser una mezcla de verdades ancestrales operantes en los intersticios del entramado comunitario y expresado en las leyendas, los mitos, los rituales, las costumbres y las tradiciones de un pueblo, y las consideraciones que son el resultado de una reflexión independiente de aquellos prejuicios e instalada, desde el principio, en un terreno formal, universal y abstracto. He aquí el lugar apropiado para situar, de pasada, el conflicto permanente entre el filósofo y su sociedad, representado dramáticamente (es decir, como si se tratara de *drama personae*, personajes del drama) por el conflicto de Sócrates y la polis. ¿De qué trató este conflicto y qué representa? Sócrates no tenía una escuela: marchaba a la plaza pública a conversar con amigos; cualquiera que aceptara conversar con él era considerado como su amigo; por tanto, no tenía discípulos y jamás escribió una sola línea porque consideraba que lo que se escribía era porque no permanecía en la memoria, y por tanto, no era asumido verdaderamente por el aprendiz.[1] Pues bien, Sócrates iba todos los días a la plaza pública no a enseñar sino a interrogarse junto con los demás: ¿qué es lo justo?, ¿qué es la amistad?, ¿qué es el amor?, ¿qué es lo bello?, ¿es enseñable la virtud?, ¿qué es política?, etcétera. Él consideraba que el conocimiento ha existido desde siempre y corresponde con la inmortalidad del alma, y la labor del filósofo es la misma que la de una comadrona: ayudar a alumbrar pensamientos mediante el método adecuado, que consiste precisamente en preguntar y extraer todas las consecuencias lógicas

[1] E . Lledó, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, España, Taurus, 1990.

de las respuestas. El sujeto lograba, entonces, pensar por sí mismo, pues había aprendido a razonar. Por supuesto que las respuestas obtenidas de este modo chocaban a menudo con las verdades admitidas y aceptadas como válidas por la población de la polis. Interpelar a la polis es, desde entonces, la función del filósofo. El resultado, como era de esperarse, no fue bueno para Sócrates. Fue juzgado por un tribunal popular, democrático, por corromper a la juventud y por impiedad. La condena consistió en "invitarlo" a tomar la cicuta para que dejara de existir este molesto tábano que todo cuestionaba.[2] Pues bien: ese es el papel de la filosofía frente al sentido común; ese es el papel de la ética frente a los impulsos morales vigentes en una época en determinados espacios comunitarios. La peculiaridad del planteamiento socrático, más tarde seguido por Platón y, en cierta medida, también por Aristóteles, consistió en diferenciarse de la sofística, con lo cual también fue inaugurado un modo diferente de entender y practicar la política. Los sofistas se preciaban de poseer el saber y de poder transmitirlo a quienes podían pagar por sus lecciones. Decía uno de los más reluctantes de ellos, Protágoras, según Platón: "joven, lo que te sucederá con mi compañía es que, si un día estás conmigo, te irás a tu casa habiendo llegado a ser mejor, y al día siguiente otro tanto, y cada día harás progresos hacia lo mejor".[3] En contraste con esta posición, Sócrates defendía la idea de que su arte de partera prohijaba que cada interlocutor diera a luz lo que ya sabía, dado el supuesto de que el alma era inmortal.

> Sócrates no aspiraba a dictar nuevas normas de conducta a los humanos: su problema era el de, en un momento en que la situación histórica y las primeras discusiones racionales enturbiaban lo que

[2] G. Luri Medrano, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, España, Trotta, 1988.
[3] Platón, *Diálogo Protágoras*, México, UNAM, 1994, p. 13.

> a los abuelos les había resultado claro y fácil, poder decir qué es lo justo y lo bueno; pero en manera alguna trataba él de entrar en novedades, en lo justo y lo bueno según criterios inventados.[4]

En efecto, el procedimiento de Sócrates consistía en deducir de las premisas verbalizadas por sus interlocutores, las consecuencias lógicamente desprendibles de lo que se enunciaba, lo cual era, con frecuencia, la voz del sentido común. Es sobre este abigarrado material de juicios, prejuicios, pareceres y opiniones, sobre lo que trabaja la reflexión filosófica para que cada uno de los seres pensantes pueda llegar a sus propias conclusiones por sus propios medios, con sus alcances y limitaciones particulares. Sin embargo, todo concluiría ahí (y la filosofía parecería simplemente una terapia individualizada) si no se extrajeran todas las consecuencias de los distintos temas de discusión: ellos conducen, inevitablemente, a la cuestión de los parámetros desde los cuales se ha de redimensionar cada uno de los tópicos de los diálogos. Y todos los caminos conducen a la polis, a la unidad de sentido desde la cual ha de pensarse el conocimiento, la justicia, la amistad, el amor, la virtud, etcétera. Dicho con otras palabras, la ética conduce necesariamente a la política.

Ahora bien, es importante tomar en cuenta la diferencia entre la filosofía y la historia de las ideas filosóficas, a la hora de plantearse la comprensión del vínculo entre ética y política. Los problemas cuya solución requiere el concurso de la ética, interpelan, por supuesto, a la filosofía, pero ésta tiene una consistencia trascendental respecto al momento histórico en que fueron formuladas las ideas de las que se nutre. El punto de vista filosófico desde luego que se genera desde un horizonte histórico particular y en una determinada geografía, pero estos elementos no son lo determinante: la ética

[4] A. Tovar, *Vida de Sócrates*, España, Alianza Editorial, 1999, p. 415.

en tanto momento de la filosofía consiste en razonamientos lógicamente formulados a disposición de cualquier ser humano, independientemente de su época y su lugar de nacimiento: basta que haga lo que, de todos modos, hace: pensar. Por eso, en cuestiones filosóficas es enfáticamente patente que la historia de las ideas filosóficas es una dimensión del presente, lo único empíricamente existente. En efecto, la historia en general no es lo que aconteció en el pasado ni el relato de eso acontecido; la historia es un procedimiento discursivo y selectivo de reflexión del presente. En este sentido el pasado es presente, y la historia es viviente: el pasado vive en el presente y sólo puede ser reconstruido como un procedimiento del presente. El horizonte desde el cual miramos el pasado es, necesariamente, el presente. Es imposible relatar todo lo que ha acontecido en el pasado. Se trata de una imposibilidad lógica, pues es un asunto temporal: simplemente no hay tiempo para que una sola vida alcance para relatar las millones de vidas acontecidas en el pasado. Sin embargo, es posible la historia porque las millones de vidas y sus millones de tramas tienen coherencia. Poner orden en ese caos es un procedimiento filosófico que se realiza desde el horizonte actual, necesariamente al modo hermenéutico. En este punto suele citarse a Walter Benjamin, quien afirmaba: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”.[5] Estas palabras están entrelazadas con la sutil idea de que existe una tradición de los oprimidos que se traduce en cierta forma de entender el pasado: es otro tiempo el que articula a esta tradición y, por lo tanto, es otra manera de relatar la historia. Se trata del tiempo mesiánico para el cual los grandes acontecimientos

[5] W. Benjamin, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Id. Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1977, p. 118.

no son necesariamente eventos de triunfo. De modo más secular, el tiempo cronológico es una de las dimensiones en las que habita el ser humano, pero no es la única; existe, sobre todo, el tiempo lógico, que es aquel del pensamiento, con lo que, efectivamente, alcanzamos lo infinito y, por ello, lo divino. *Kairós*, entonces, es el otro tiempo habitado por el humano. Con todo, esto no es sino la reiteración de que el pasado no sólo se reconstruye desde el presente sino que es presente experimentado de determinada manera. La radicalidad de este punto de vista consiste ante todo en el desplazamiento que en el presente se realiza hacia la tradición de los oprimidos y de este modo se ve el pasado de manera diferente. Pero este desplazamiento ¿es resultado de la voluntad, de una decisión racional o de una sensibilidad particular? No se puede desconocer que el desplazamiento sugerido por Benjamin pende del concepto de opresión, el cual forma parte del bagaje que tiene un sentido en el presente: la opresión del presente hace visible la del pasado, aunque sean fenómenos distintos de hecho. El esclavo no es el proletario, pero es desde el proletario, el *pauper* o el *homo sacer* que se puede entender la esclavitud como un fenómeno no natural. Como sea, de lo que se trata es de entender que el pasado es una emanación del orden conceptual presente y, por tanto, la ética es una lucha por darle contenidos a esos conceptos. Así, la historia de la ética es un "campo en disputa" nada desdeñable, porque de lo que en una época sea considerado bueno y justo, depende la organización social y política de un pueblo. Si se comprende esto, una exposición inicial de la historia de la ética podrá ser fácilmente selectiva con base en los grandes hitos de elaboración de los fundamentos, esencia y fines de la idea de lo bueno y lo justo.

El paradigma de la ética antigua: Aristóteles

"Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden".[6] Es este el conocido inicio de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. La herencia socrática y platónica de Aristóteles fue puesta al día para generar una de las más grandes filosofías con las que cuenta la humanidad. La idea del bien articula la investigación ética que comprende el análisis del alma o psique como clave fundamental para determinar las razones por las cuales los seres humanos actúan de modo determinado. Sobre la base de la distinción en el alma de dos partes, una superior o racional y otra inferior que es sensible, nutritiva y desiderativa, Aristóteles examina cuidadosamente los distintos modos de vincularse de estas dos partes. El hombre tiene la facultad de poder determinar sus acciones por la razón práctica, es decir, mediante el conocimiento de las cosas que pueden ser de una manera o de otra. En consecuencia, mediante el ejercicio de la razón práctica, la parte superior del alma se relaciona con la sensibilidad, la nutrición y el deseo, específicamente con este último. Sobre esta plataforma Aristóteles se percata de que hay variaciones en la vinculación de la razón con las pasiones. Es probable que la razón práctica sea desbordada por la pasión. Se generan entonces las patologías que conforman diversos caracteres específicos. El Estagirita ubica al incontinente como aquel carácter que sabe, por la razón práctica, lo que es bueno, pero no puede contenerse de actuar buscando los placeres del cuerpo. De aquí se deriva la comprensión tanto del carácter continente como del carácter licencioso. El continente actúa reprimiendo las pasiones, por lo que no se precipita

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, España, p. 23.

en la conducta viciosa. En cambio, el licencioso actúa conservando la razón pero no se atiene a ella: delibera y, entonces, sabe lo que la razón le indica para actuar, pero no la obedece. Podríamos decir que el licencioso o desenfrenado goza violando los preceptos de la razón práctica. Se trataría, entonces, del perverso, para decirlo con un lenguaje psicoanalítico, anacrónico respecto de Aristóteles. Pero hay que notar que el licencioso o desenfrenado cree, según Aristóteles, que debe hacer lo que hace. Parece existir una contradicción. Por una parte, el Estagirita señala que el licencioso delibera y sabe lo que le indica la razón, pero actúa en contra de ella; por otra parte el licencioso o desenfrenado cree que debe perseguir los placeres corporales. Otra manera de señalar la contradicción: el licencioso o desenfrenado actúa sabiendo que hace mal pero cree que hace bien. Lo importante aquí es que Aristóteles distingue entre el continente, el incontinente y el licencioso, como los caracteres patológicos básicos. Frente a ellos se levanta la figura del moderado, cuya nota característica es que no siente la necesidad de reprimirse y, por tanto, actúa libremente.

Ahora bien: ¿qué conjunto de condiciones determina la formación de un carácter patológico o de uno libre? Este es el punto clave de la formulación aristotélica porque es aquí que se articulan en una unidad ética y política. En efecto, formar un carácter bueno es una labor de la unidad de la polis y no un problema individual. Recuérdese que para Aristóteles el individuo que sólo velaba por sus intereses particulares era un idiota, pues desconocía la forma en que su existencia misma dependía de la vida en común. Pero entonces ¿actuar racionalmente sólo es posible en una polis bien gobernada? Hay que notar que para Aristóteles en principio la virtud y el vicio son resultado de una elección. Sin embargo, es al menos posible que la acción sea viciosa sin que sea el resultado de la elección, es decir, es posible una acción no determinada por la elección sino, diríamos, por la fuerza de las pasiones. Aquí sitúa Aristóteles el caso

de la formación del carácter incontinente, aunque señala que la incontinencia no es un vicio, precisamente porque quien es afectado de esta patología no elige hacer mal. Lo que sucede es que carece de la fuerza para gobernar las pasiones que lo hacen actuar de modo incontinente. Esta cuestión nos remite a la posibilidad de que haya caracteres individuales patológicos, aun cuando la polis esté bien gobernada; y al revés: que haya individuos virtuosos aun cuando la polis se esté desintegrando. Aristóteles no lo teoriza de esta manera. Serán diversas corrientes ulteriores, representativas ya de la decadencia de la "bella unidad" de la polis griega clásica una vez concluida la aventura de Alejandro, las que plantearán las condiciones para el principio de la libertad individual en la ética.

Ética, política y retórica

Con cierta frecuencia se escucha la sentencia según la cual en política la moral es un arbusto que da moras. A partir de Maquiavelo suele considerarse que, en efecto, política y moral se separan y marchan por senderos diferentes y, en ocasiones, se ubican en puntos antagónicos. La versión, siendo popular no es exacta. Maquiavelo, en efecto, consideró los asuntos políticos independientes de la moral cristiana, pero no de la ética republicana propia del Renacimiento italiano. En efecto, el genio florentino abrazó el proyecto no sólo de unificar Italia sino de hacerlo para que el ser humano recobrara su libertad y, con ella, su dignidad. El referente nostálgico, por supuesto, estaba bajo sus pies y se remontaba a la gran época de la Roma republicana e imperial, cargada de ejemplos de vida cívica, patriotismo y libertad. Pocas veces coincide que los hombres de ideas lo sean también de acción y estén relacionados con el ejercicio directo del poder. En la Roma antigua hay al menos dos ejemplos de una cercanía muy estrecha. Destacan los casos de Cicerón y Marco Aurelio. Veamos al primero de ellos.

Marco Tulio Cicerón (106-43) tiene una extensa obra que es representativa del mundo romano en una circunstancia fundamental del tránsito de la forma republicana a una monárquica de la *civitas*. Esta obra permite tratar, por lo menos en términos generales, el modo en el que la retórica y la elocuencia son los puentes entre la ética y la política. En la esfera de la política, el arte de la palabra desempeña un papel fundamental si se entiende que la política es la actividad específicamente humana con la que los sujetos deliberan a fin de elegir aquello que ha de determinar su vida en común. Cinco son los aspectos sobre los que se asienta tal deliberación: la forma de constitución, la distribución de las magistraturas, la guerra y la paz, la hacienda pública, el comercio exterior. La palabra, entonces, es el medio para exteriorizar los pensamientos de cada cual respecto de estos cinco temas. Una vez que se ha llegado a acuerdos, éstos se institucionalizan y comienzan a regir las actividades de los sujetos. ¿Qué principios han de regir la adopción de decisiones vinculantes?, ¿de qué manera son adoptados los acuerdos a institucionalizar? La palabra es, insisto, el medio clave de la política en tanto actividad fundamentalmente deliberativa.

Pero el hecho de que sea la palabra el medio privilegiado de la política hace al menos probable que esta actividad entre en un ámbito y en una lógica diferente a aquel delimitado por la actividad teórica. En efecto, la palabra puede producir imágenes y, en consecuencia, adhesiones a una postura que no necesariamente sea la más cierta o la más conveniente, pero la política carece de otro camino. La fuerza y, en última instancia, la guerra, no son su medio específico, aunque tanto una como la otra encuentran asidero, a fin de cuentas, en la política. La adopción de acuerdos vinculantes que rigen, institucionalmente, a una comunidad, pasa necesariamente por este nivel de racionalización lingüística que organiza los pensamientos y los exterioriza a fin de convencer. La retórica, en consecuencia, tiene un papel central en la política.

Sin embargo, he aquí que la retórica necesita reposar en una plataforma valorativa acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo. La retórica requiere de una base de valores no necesariamente explícita que conduzca el discurso. Y he ahí una vinculación necesaria de la retórica con los principios de carácter ético/político. El fin de la retórica es lograr el convencimiento de quien escucha, independientemente de la verdad que puede proporcionar el discurso científico. Puede ser que lo verdadero en el plano de la ciencia, no convenza en el plano de la política. Se trata de dos lenguajes y, de hecho, de dos actividades distintas. Y es que, mientras en la ciencia tienen un papel marginal los prejuicios, los valores, las creencias religiosas, las costumbres, etcétera, en la política, la labor del convencimiento debe tomar en cuenta este universo de saberes elementales e incluso falsos, para que sea efectiva. Al plantear en el centro de interés el papel de la retórica para el vínculo entre ética y política, salen a la luz las antinomias políticas de la ética y las aporías éticas de la política.

Nacido el 3 de enero de 106 a. de C., Cicerón fue discípulo de Filón de Larissa, un lejano descendiente de la academia platónica. Las tesis de la escuela, sin embargo, ya se encontraban bastante degradadas y se les ubicaba ya en términos más pragmáticos. Cicerón fue formado con la idea de que *el descubrimiento de la Verdad absoluta no era posible*, y la tarea del filósofo consistía en examinar separadamente las tesis presentadas para apreciar cuál es la más probable y verosímil, es decir, aquella que parece la más capaz de conducirnos hacia eso que es el fin de toda filosofía, un estado de felicidad. "Esa felicidad puede ser la del filósofo mismo, puede ser también la de otros y, especialmente, la de la ciudad. Finalmente, la tesis elegida será aquella que se revelará (o promete ser) la más *útil*".[7]

[7] P. Grimal, *Cicerón*, Argentina, Carlos Lohlé, 1990.

Así pues, la retórica posee un valor filosófico porque no existe otro medio de expresar los razonamientos. Empero, en la vida práctica, sobre todo en lo relacionado con las cuestiones de la justicia, el uso inapropiado de la retórica puede derivar en culpar a los inocentes y en inmunizar a los culpables. Cicerón había medido este peligro cuando en el año 92 había asistido a la condena de Rutilio Rufo, acusado de concusión por un personaje dudoso y, en tanto que era inocente, condenado a una multa tan onerosa que, totalmente arruinado, había debido exiliarse voluntariamente.

> Cicerón parece haber sido golpeado muy fuertemente por ese proceso, que había demostrado que una elocuencia fundada únicamente sobre la verdad (aquí, la inocencia evidente del acusado) no podía dejar de tener consecuencias desastrosas frente al pueblo: si tales discursos podían tener lugar en una asamblea de sabios, ¡ellos eran ineficaces "en el fango de Rómulo"![8]

Es evidente que en las obras ciceronianas acerca de la oratoria esta idea es permanente: la verdad necesita de la elocuencia para presentarse y, finalmente, para acreditarse en tanto verdad. Cicerón conserva, sin embargo, un elemento central del estoicismo: la existencia de una ley natural que se constituye en el principio rector del universo. Este principio ejerce su autoridad en el hombre y en las ciudades. El estoicismo, en el mundo helénico, había favorecido la monarquía.

> En Roma esta doctrina había contribuido a introducir (contrariamente en parte a la tradición nacional) una concepción que se había afirmado con Escipión Emiliano: ciertos hombres, particularmente amados por los dioses, y poseedores de virtudes propias muy próximas a las del sabio –la prudencia, la clarividencia, el coraje, el dominio de sí–, eran más que nadie capaces de condu-

[8] *Ibid.*, p. 32.

> cir los Estados. Esta noción, en Roma, se encarna en la persona de Escipión, considerado como el "princeps", el primer personaje del Estado, investido no sólo de una magistratura oficial, sino de una autoridad moral eminente, una *auctoritas* que se ejercía sobre los espíritus. Se estaba muy cerca de la monarquía.[9]

De este modo, la elocuencia debe acompañar a la sabiduría a fin de que las ciudades estén bien gobernadas desde un punto de vista republicano, pues es en estas condiciones en las que resalta la necesidad de dar razones a los demás por los que se toma tal o cual decisión. El gobierno mixto es la forma republicana más adecuada y es ahí donde se requiere mayor elocuencia, pues ha de ser el discurso la vía por la que se construirán acuerdos vinculantes. Esto mismo lleva implícito un hecho que debe ser tomado en cuenta: la política requiere la elocuencia pero ésta trae consigo la posibilidad del cálculo político y de la simulación. No es infrecuente, entonces, que los altos ideales planteados por la ética no puedan concretarse en un discurso abierto y transparente: han de terrenalizarse a partir de uno que tiene como fin, según Cicerón, *demostrar* argumentativamente una tesis, pero además buscará *encantar* y *conmover* para atraerse la buena voluntad de los oyentes.

> El problema considerado es saber qué género de conocimiento debe poseer un orador para sobresalir en la elocuencia y, por orador, es preciso entender no sólo un abogado sino, especialmente, un estadista. Problema ya tratado por Platón, retomado por Isócrates y Aristóteles, y discutido [...] al comienzo del siglo a propósito de los rétores latinos. [...] el verdadero orador no debe recurrir a notas, sino entregarse todo entero, con toda su personalidad, frente a su público y poseer perfectamente todos los detalles de la causa que defiende o el asunto del que trata.[10]

[9] *Ibid.*, p. 33.
[10] *Ibid.*, p. 83.

Pero el respaldo de la elocuencia sigue siendo la filosofía pues la palabra es sólo un reflejo del pensamiento. La retórica, piensa Cicerón, no se puede alejar de los fines de la verdadera cultura, la que concierne a la vida social y política. He ahí pues, un elemento que no ha de ser soslayado cuando se piensa en la vinculación entre ética y política.

La ética cristiana

Las éticas hierocráticas de la antigüedad declinaron en su papel hegemónico en medio de la decadencia del imperio romano. La doctrina moral cristiana tomó el relevo. Desde el punto de vista teológico, el cristianismo es un despliegue filosófico complejo, pero desde una perspectiva práctica es más o menos sencillo. Tiene que ver con la herencia de Jesús de Nazaret y su resurrección. Del legado de Jesús destaca el Sermón de la montaña: "Bienaventurados los pobres porque de ellos es el reino de Dios". A esta máxima se le agrega un deber moral: "Amar a vuestros enemigos"... Y otro más: "Amaos los unos a los otros como yo los he amado". En su descripción del comunismo de los primeros cristianos, Lucas advierte expresamente: "No había entre ellos pobre alguno, pues cuantos poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno de acuerdo a su necesidad". He aquí el criterio de justicia que prescribe obtener de cada cual en función de su capacidad y repartir a cada quien de acuerdo con la necesidad. Lo más importante es la preservación de la comunidad como un único cuerpo, el de Cristo. La verdadera riqueza de la comunidad se desplaza de los bienes materiales a los de carácter espiritual. El cristianismo original repudia la acumulación del dinero. "Nadie puede servir a dos señores, porque o bien odiará al uno y des-

preciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero".[11] Hay aquí una clara vinculación entre la moral y el amor. El amor universal: Dios es amor, y el que vive en el amor, en Dios permanece, y Dios en él. En el cristianismo es fundamental el sentido de la resurrección. Cuando dos o más se reúnan en el nombre de Cristo, entonces el Hijo de Dios estará ahí. No podemos tampoco desvalorar la inversión que, según los Evangelios, proviene de las palabras y las obras de Jesús: el Sabath fue hecho para el hombre, no el hombre para el Sabath.

Por supuesto que el legado de Jesús es una herencia en disputa. Existe una relación compleja entre un legado moral y su institucionalización: la segunda niega al primero pero sólo por medio de la institucionalización la enseñanza es conocida y difundida. En el caso particular de Jesús, este rasgo se acentuaba porque hacía recaer en su persona el peso de la autoridad de su mandato. Pero el fenómeno de la transustanciación y de la muerte en la cruz, además de la resurrección, coloca a Jesús como verbo de amor.

Procurar el bien al otro se convierte, entonces, en el imperativo moral básico, pues ese otro es Dios. Los modelos del otro son el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. Han perdido algo y deben ser protegidos, cual si se tratara de encarnaciones de Dios. El bien es dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, cuidar al enfermo. Procurar el bien del otro es cuidar al que está en falta, pero esta falta no es obra de la casualidad sino del despojo. Han sido despojados de bienes materiales, de esposo, de padre y de patria. La negación del amor sería el despojo. La negación del amor, según este modelo, sería quitarle al otro lo que le pertenece. Es célebre la condenación de la riqueza relativa tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El trabajo creador de riqueza es comunitario y la riqueza individual, por ende, significa apropiación de algo que a

[11] *Biblia de Jerusalem*, España, Desclee de Brouwer, 1975, Mt 6, 24 y Lc 16, 13.

todos pertenece. Con el advenimiento de la condición moderna de vida, las pasiones condenables se recondujeron hacia los intereses racionales. Se legitimó la acumulación de riquezas sobre el trabajo propio: nació el mito de la riqueza asociada al trabajo y esfuerzo individuales.

El paradigma de la ética moderna: Kant

La modernidad no es sólo una época histórica; es también, y sobre todo, una condición de existencia donde impera el principio de la libre individualidad y la generalización de la igualdad. Sólo en la modernidad los seres humanos son libres e iguales por naturaleza, en los dos sentidos: por nacimiento (por el hecho de nacer) y por esencia (simplemente porque son). La doctrina del Derecho Natural fue puesta al día, y ya no significaba remitirse a un primer principio que gobierna al ser y que constituye su esencia y su fin, sino el derecho que cada hombre en singular, de carne y hueso, tiene de vivir y de poseer los frutos de su trabajo. El Derecho Natural moderno se puede resumir en el derecho de vida y de libertad. Este iusnaturalismo adquirió una forma lógica consecuente en la elaboración contractualista del origen de la sociedad y el Estado. La ética sigue implicando a la política, como en la Antigüedad, pero ahora tiene que resignarse a un lugar secundario, porque el pacto o contrato fundador del Estado, al ceder el derecho de cada cual a gobernarse, cede también el derecho de determinar el sentido de lo bueno y lo justo. La moralidad individual es asunto de cada uno, lo mismo que su religiosidad. La secularización, como uno de los rasgos más importantes del espíritu moderno, significó que el Estado reconoce la libertad de cada individuo de profesar las creencias, la religión y la moral que él decida. De igual modo, la tolerancia es el principio de convivencia de los muchos distintos unos de otros, sobre todo en

lo que atañe a las convicciones éticas. El Derecho es lo que establece lo justo y su autor es el Estado. Desde Rousseau debería quedar claro que el Estado es un cuerpo colectivo: el problema, en realidad, radica en comprender la forma en que ese cuerpo colectivo "imagina", "piensa" y "actúa". Como se ve, este paradigma teórico depende de tres ficciones: el estado de naturaleza, el pacto o contrato, y la sociedad política que resulta de aquel contrato. La acción del cuerpo colectivo estatal no puede ser sino representativa: los legisladores y gobernantes adquieren legitimidad en función de representantes de la "voluntad general". Dicho con otras palabras, su derecho a mandar se respalda en una ficción.

Fue Immanuel Kant (1724-1804) quien elaboró el paradigma moderno contractualista con mayor rigor y profundidad, por lo que su revisión es obligatoria. Kant emprendió el esfuerzo de fundamentar la moralidad y la juridicidad siendo consecuente con la separación entre lo empírico y lo trascendental. El resultado fue una doctrina metafísica que enmarca las acciones humanas en cuanto morales, jurídicas y políticas. Nos encontramos de inmediato en un nivel más concreto de la problematización de la razón en cuanto fundamento de determinación ya no sólo de la acción humana en general sino de la acción que específicamente implica la relación entre un ser racional y otro. El sujeto de esta acción relacional es una persona.

> Persona es el sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...] de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras).[12]

[12] I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, España, Tecnos, 1989, p. 30.

Es importante advertir que el marco general en el que se inscribe la concepción kantiana del deber jurídico y, en consecuencia, la organización de la vida política y estatal de un pueblo, es la legislación moral. Kant no separa simplemente de manera dicotómica moralidad y juridicidad; antes bien, lo que hace es inscribir lo jurídico como un subconjunto de la legislación moral. Sin embargo, la diferenciación entre la legislación ética y la jurídica se mantiene en tanto una es interior y otra exterior y también en cuanto una posee móviles incondicionados y otra puede tenerlos condicionados.

> Toda legislación (prescriba acciones internas o externas, y éstas, bien *a priori* mediante la mera razón, bien mediante el arbitrio ajeno) comprende dos elementos: *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil [...] La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es jurídica.[13]

De estas consideraciones Kant desprende que todos los deberes por el simple hecho de serlo pertenecen a la ética. Sin embargo, "no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella".[14] Los deberes que formalmente quedan fuera de la ética son, claro está, los deberes jurídicos. Éstos se expresan en una legislación externa basada en el concepto

[13] *Ibid*., pp. 23-24.
[14] *Ibid*., p. 24.

de libertad, pero ahora entendida en el plano de la coexistencia de los muchos. De ahí, Kant enuncia le ley universal del derecho como sigue: "obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal".[15] La libertad, entonces, implica, contra lo que pudiera pensarse inmediatamente, coacción. Pero se trata de una coacción recíproca y universal. Dicho con otras palabras, no hay libertad sin derecho y no hay derecho sin coacción: "derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa".[16]

Como lo que ahora es objeto de examen es la coexistencia de las personas, la regulación de sus relaciones en términos de libertad pasa a un primer plano. El primer aspecto que Kant analiza es la posesión y la propiedad de los objetos externos. La ocupación y la compra es la forma de hacer valer un objeto como propio. Kant, ocupado como está en las determinaciones *a priori* de los fundamentos del derecho, se percata de que el atributo de algún objeto exterior como "tuyo" o "mío" no pertenece a la relación de la persona con el objeto sino, antes bien, a la relación de una persona con todos los demás. Lo relevante de poseer algo no se encuentra en lo empírico de la utilización, el disfrute o goce del objeto sino en el reconocimiento de todos de que algo es de alguien. Esto es crucial para entender las razones por las que Kant acude a las categorías contractualistas en la fundamentación de la necesidad de un Estado con poder soberano como garantía de la libertad.

El estado de naturaleza corresponde a la estructura del derecho privado. En el estado de naturaleza hay un sentido de posesión pero sólo provisionalmente. Sólo en el estado civil el sentido de lo tuyo y lo mío adquiere un carácter perentorio:

[15] *Ibid*., p. 40.
[16] *Ibid*., p. 42.

> [...] antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado. Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común y que, por tanto, está de acuerdo con la *posibilidad* de esta última, es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado *efectivo* sería una posesión perentoria [...] En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el *estado de naturaleza* es la posesión física, que tiene para sí la *presunción* jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídico *por comparación*.[17]

El "estado de naturaleza", entonces, viene a ser un supuesto *a priori* para caracterizar una situación en la que hay un sentido jurídico de la posesión pero sólo provisional. Este sentido de lo jurídico está fundado en la posesión de las cosas exteriores pero no está amparado ni respaldado por ninguna autoridad común y pública que lo garantice de forma permanente. Dada esta situación de provisionalidad, que es también de inseguridad frente a la violencia, el propio concepto del derecho y no la experiencia histórica, conduce a formular un postulado jurídico necesario para pasar a un estado o situación jurídica perentoria.

> Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público; *en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico*, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia.[18]

[17] *Ibid*., pp. 70-71.
[18] *Ibid*., p. 137.

No es, entonces, un hecho de la experiencia el que los hombres requieran establecer entre sí relaciones jurídicas. Kant concibe el derecho desde la intersubjetividad. Luego entonces, pone el centro de atención en la relación inevitable entre las personas. Esta relación está determinada por el sentido de lo tuyo y lo mío.

> [Antes de que se establezca un estado legal público] los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil.[19]

Es fácil advertir que el propio concepto de Derecho lleva, analíticamente, a la necesidad de pasar a un estado o situación civil cuyo rasgo distintivo sea la existencia de una autoridad común. Lo que queda sancionado en el estado civil debe existir ya previamente en el estado de naturaleza. "Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera *provisionalmente* un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado".[20] El mandato para salir del estado de naturaleza adquiere un carácter jurídico para que lo tuyo y lo mío adquieran realidad jurídica permanente. De aquí se desprende que

[19] *Ibid*., p. 141.
[20] *Ibid*., p. 142.

en el estado de naturaleza hay deberes jurídicos. Y es un deber jurídico salir del estado de naturaleza e ingresar en un estado civil. En el estado de naturaleza hay reconocimiento legal de la adquisición, pero es sólo provisional. Incluso en esta situación de naturaleza existen asociaciones legítimas, por lo que al estado de naturaleza no se le opone la sociedad en general, sino la situación civil:

> El estado no-jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural. A él no se opone el estado *social* [...] que podría llamarse estado artificial, sino el estado *civil* de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley *a priori*: "debes entrar en este estado", mientras que del estado *jurídico* puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso involuntariamente) *deben* entrar en este estado.[21]

Hay un sentido de obligación para abandonar el estado de naturaleza y entrar en el estado civil o jurídico. Es que es necesario unificar, en función de una voluntad universalmente legisladora, el sentido de justicia para que lo tuyo y lo mío adquiera un carácter perentorio. La construcción de un estado jurídico es necesaria y es una obligación entrar en éste para que, retroactivamente, prevalezca la justicia como condición de posibilidad de la libertad. De esta manera, Kant define la situación o estado jurídico como "aquella relación de los hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede *participar* de su derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública que, en relación con la posibilidad, la realidad o la necesidad de la

[21] *Ibid*., p. 136.

posesión de objetos (como materia del arbitrio) según leyes, puede dividirse en *justicia protectora*, *justicia conmutativa* y *justicia distributiva*".[22] Sólo en una situación jurídica puede haber justicia.

Como buen contractualista, Kant considera que el paso del estado de naturaleza al estado civil o jurídico se genera a través de un contrato originario.

> El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque hablando con propiedad, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad– es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*), y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.[23]

Tenemos ya los tres elementos característicos del contractualismo. El estado de naturaleza, el contrato originario y el estado civil o jurídico. El Estado ha quedado instaurado:

> Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí misma de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno). Cada Estado contiene en sí tres poderes, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias politi-*

[22] *Ibid*., pp. 135-136

[23] *Ibid*., p. 146.

> *ca*): el poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*).[24]

El Estado es un referente abstracto, *a priori*, para pensar la condición bajo la cual es posible la libertad en comunidad. Estrictamente hablando, el Estado, en cuanto unión civil, no es una sociedad, sino que existe una jerarquización:

> La misma unión civil no puede denominarse adecuadamente sociedad; porque entre el soberano y el súbdito no existe una relación propia de socios; no son compañeros sino que están subordinados uno a otro, no coordinados, y los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente por eso como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino más bien la produce.[25]

Hay que destacar el hecho de que para Kant es el Estado el que produce la sociedad retroactivamente y *a priori* de acuerdo con la idea de una voluntad universalmente legisladora.[26] Esta idea funciona sólo a condición de que se conserve la libertad en su sentido positivo. El presupuesto de esa libertad es, como vimos más arriba, el carácter autolegislador de la voluntad, pero en este caso se trata de

[24] *Ibid*., p. 142.

[25] *Ibid*., p. 137.

[26] Esta jerarquización es compatible con la que existe en el reino de los fines. Éste no es una comunidad santa sino una estructura jerárquica entre el jefe y los súbditos. "El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en el reino de fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como cabeza. Pero no puede ocupar el lugar del último meramente por la máxima de su voluntad, sino cuando es un ser completamente independiente, sin necesidades ni limitación de su facultad adecuada a la voluntad". I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición bilingüe, España, Ariel, 2015, p. 197.

la voluntad unida del pueblo expresada en la idea del Estado necesariamente conceptuado como relación entre los que mandan y los que obedecen. Para garantizar que el Estado se articule con la libertad es necesario, entonces, pensar en una organización institucional republicana entendida ésta como la coexistencia de los tres poderes unificados. La idea del Estado implica a los tres poderes. Esos tres poderes comprenden la relación de un soberano universal, que es el pueblo unido mismo, con el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*). Se trata de la relación del pueblo consigo mismo, que ya Rousseau había advertido, pero ahora considerada en dos dimensiones distintas. La primera es la unión del pueblo como voluntad legisladora y, por supuesto, soberana. Hay que decirlo de una vez: para Kant sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora. Sin embargo, en otra dimensión, el pueblo es súbdito y en cuanto tal debe obedecer irrestrictamente al poder soberano. Es así que Kant niega todo derecho de resistencia al pueblo considerado en esta su dimensión de súbdito.

> Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*).[27]

Desde el punto de vista lógico para que el pueblo pudiera resistir el mando del soberano, tendría primero que formarse como pueblo; ello implica que primero habría de darse el pueblo una constitución

[27] I. Kant, *La Metafísica...*, *op. cit.*, p. 152.

civil cuya nota distintiva es el poder soberano legislador. Conceptualmente, el pueblo considerado como súbdito sólo obedece.

> La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio.[28]

Sólo desde la perspectiva de una voluntad universalmente legisladora, abstracta, el pueblo puede ser soberano. Y Kant le da un giro teológico a esta idea al indicar que "toda autoridad viene de Dios", lo que no es, por supuesto, una constatación histórica. Se trata, antes bien, de un principio práctico de la razón.

> De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo). Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etcétera, es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia, pero no oponer resistencia.[29]

Con todo esto tenemos aquí expuesta de manera muy clara y particularmente congruente la idea de que la constitución de un pueblo en cuanto Estado pasa por la consideración abstracta y *a priori* de una voluntad universalmente legisladora que se expresa en

[28] *Idem*.
[29] *Ibid*., p. 150.

la soberanía del pueblo. Un pueblo llega a constituirse en Estado de modo retroactivo sólo si organiza un poder soberano unificado que únicamente tenga derechos y ningún deber. Ese poder soberano unificado es el pueblo pero considerado como una idea de la razón. El siguiente es un párrafo crucial:

> Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de *comunidad* en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede *a priori* de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un *producto mental* (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo. La relación de la primera con la última puede concebirse, pues, de tres modos diferentes: o bien uno manda en el Estado sobre todos, o algunos, que entre sí son iguales, unidos mandan sobre todos los demás, o bien todos juntos mandan sobre cada uno, por tanto, también sobre sí mismos; es decir, la *forma del Estado* es o bien *autocrática* o bien *aristocrática* o bien democrática.[30]

Esta larga cita revela el sutil deslizamiento operado en la concepción kantiana de lo trascendental como horizonte para ubicar al Estado y la política. Resalta, en primer lugar, el concepto de *res publica* en sentido lato como comunidad atravesada por relaciones entre construcciones abstractas y *a priori*. En segundo lugar, la voluntad unida del pueblo es una idea de la razón construida *a priori* y que se une con una idea pura de un jefe del Estado. Explícitamente Kant dice que el soberano es un producto mental. Este producto mental representa al pueblo y queda puesto ahí, en un horizonte trascendental; la idea pura de un jefe del Estado hace las veces de un contenedor o molde en espera de una persona física cuyo significado con-

[30] *Ibid*., p. 176.

siste en darle efectividad o realidad efectiva no sólo a esta idea pura sino a la propia voluntad del pueblo. La relación que da consistencia al Estado es establecida, entonces, entre dos conceptos *a priori*: la voluntad unida del pueblo, por un lado, y el lugar abstracto o idea pura de un jefe de Estado, por el otro, independientemente de que esta idea se concrete en una persona física. Cuando esta idea pura de un jefe de Estado, concentra todos los poderes, es decir, manda por sí solo tenemos una autocracia. Cuando esa idea pura se concreta en algunos notables que, como legisladores, constituyen al soberano, lo que tenemos es una aristocracia. Por último, la forma democrática de Estado se caracteriza por dos procesos: primero ha de unificarse la voluntad de todos para formar un pueblo y luego ha de formarse una comunidad de ciudadanos "y después poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida misma". Esto se aclara cuando nos percatamos que Kant ha hecho la típica diferenciación entre el soberano y el gobernante: el primero da la ley, el segundo está obligado por ella. Cuando hablamos de forma de Estado nos referimos a quién ha de ser el legislador supremo, es decir, el soberano. Pero se trata de figuras abstractas elaboradas *a priori* para captar con el pensamiento la estructura esencial del Estado. Todo Estado entonces, implica la voluntad unida del pueblo como idea de la razón, y el soberano como producto mental. Se trata, en síntesis, de una vinculación entre ideas de la razón práctica.

Con todo, Kant hace la ya clásica distinción entre las formas de Estado y las formas de gobierno. En el nivel de las formas de Estado ya hemos dicho lo suficiente. Las formas de Estado constituyen para Kant la letra de la legislación originaria del Estado civil. El espíritu del contrato originario, en un nivel más concreto, implica que el poder constituyente adecue la forma de gobierno a la idea de una república pura, que es la única constitución legítima y estable, "en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona

particular; éste es el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo perentoriamente”.[31]

La ética del socialismo

La idea de justicia del socialismo tiene en la obra de Karl Marx quizá su cenit y su expresión más elaborada. En su extensa labor teórica, Marx lleva a unidad sintética las tres fuentes modernas referidas del socialismo. Si tomamos la obra de Marx en su conjunto, es dable extraer de ella si no una teoría completa al menos una problematización bien estructurada sobre la justicia. Se trataría de destellos que, en conjunto, formarían una constelación. El primero de ellos se encuentra en un texto muy temprano pero que ya expresa el temple ético de su autor: a los 17 años, en el momento de reflexionar sobre los criterios para elegir una profesión, Marx se inclina por escoger una que abra el mayor campo de acción para actuar en bien de la humanidad: “la dignidad es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus actos y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella”. Servir a la humanidad y a la perfección de sí mismo no son metas contradictorias sino que se ensamblan, pues el hombre sólo puede alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes. “Cuando el hombre sólo se preocupa de sí mismo, puede llegar a ser, sin duda, un famoso erudito, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto, un hombre verdaderamente grande”. Y esto implica asumir sacrificios en interés de todos, lo que se verá recompensado por toda una eternidad en que su legado sea

[31] *Ibid*., p. 179.

patrimonio de millones de seres. En estas breves reflexiones encontramos las directrices de la dignidad, la autonomía, el servicio a los semejantes, incluso el sacrificio y el sentido de grandeza, gloria y fama, como referentes para tomar una decisión sobre la propia vida.

Más tarde, obligado por las circunstancias materiales adversas, Marx debió dedicarse al periodismo. Ha de emprender el comentario sobre las discusiones en la Dieta sobre una propuesta de ley que castigaría los robos de leña. Era una propuesta indignante porque se trataba de una ley a favor de los propietarios y en contra de los desposeídos. Acudiendo a una argumentación claramente iusnaturalista Marx alega que la rama caída del árbol ya no pertenece al propietario de la tierra donde se encuentra el árbol y, en consecuencia, esgrimiendo un recurso del tipo "derecho de presa", sería posible tomar la leña sin incurrir en robo alguno. Pero además, los campesinos pobres que toman la leña poseen el derecho de satisfacer sus necesidades básicas, y, por tanto, no ha de considerarse como robo aquella acción. Como se ve, Marx aquí echa mano del derecho natural a reproducir la vida.

Otro destello de consideraciones sobre la justicia se genera cuando Marx reflexiona sobre la universalización de los derechos políticos como un rasgo de la época moderna. El espíritu del judaísmo articulado por la centralidad del dinero se ha apoderado de la vida social moderna y, en consecuencia, la universalización de los derechos políticos no significa la superación de las desigualdades sociales ni la instauración de una homogeneización real, material, entre los individuos sino únicamente la configuración de un universo de igualdad jurídica y política. Por lo tanto, el mundo moderno no es el de la emancipación humana sino únicamente el de la emancipación política. Aquí hay implícita una idea de justicia emparentada con la noción de emancipación entendida como la negación de la servidumbre. Si la liberación se refiere a la libertad que obtiene el esclavo, la emancipación significa la eliminación del vínculo propio

de la relación señor/siervo. Si la esclavitud significa no depender de sí sino de otro, y la condición de servidumbre hace énfasis en la aceptación del mando del señor como legítimo y necesario porque está enraizado en la naturaleza del organismo comunitario patriarcal (el señor es como un padre), entonces la emancipación meramente política puede coexistir con condiciones de dependencia en el universo de los intereses materiales; ello explicaría la persistencia de las desigualdades sociales, pero éstas serían, en realidad, la manifestación de una injusticia más profunda: la del sometimiento servil a la lógica del dinero. La emancipación humana, en cambio, significaría la reapropiación de la humanidad del ser humano:

> Sólo cuando el ser humano individual real reincorpora en sí al ciudadano abstracto y como ser humano individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, deviene ser genérico; sólo cuando el ser humano ha reconocido y organizado sus "fuerzas propias" como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la figura de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.[32]

El hombre moderno, en conclusión, aún no se encuentra emancipado realmente.

El siguiente destello queda ubicado en la problemática del trabajo enajenado. Un texto de Engels[33] sobre la situación de los trabajadores ingleses (a partir de un libro de Thomas Carlyle) le ha impresionado sensiblemente para re-dirigir su atención desde la esfera política hacia el mundo de la producción fabril; ahora estudia las obras de los economistas porque ahí encontrará el mapa de

[32] K. Marx, "Zur Judenfrage", en *Id. Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953, p. 199.
[33] F. Engels, "La situación en Inglaterra", en Marx y Ruge, *Los anales franco-alemanes*, España, Martínez Roca, 1973.

la anatomía de la sociedad moderna. La conclusión provisional a la que llega es que los trabajadores se empobrecen mientras más riqueza producen. Y es que su actividad laboral no les pertenece como tampoco el fruto de su trabajo; es otro, el dueño del capital, quien se apropia tanto del trabajo como de sus productos. Pero aun él, ese poderoso dueño del capital, no se pertenece a sí mismo porque está obligado a desempeñar la función de apropiador del trabajo, so pena de perder su lugar en el mundo y su identidad personal. Las condiciones del trabajo enajenado no sólo significan la pertenencia real de un hombre al otro sino la deshumanización del ser humano pues, en cuanto tal, deposita su esencia humana, social, relacional, su ser genérico, en un poder abstracto, ajeno, extraño y hostil, que somete a todos por igual. La fuente de la injusticia, entonces, no se encuentra en una pretendida voluntad perversa del propietario privado sino en un tipo de sociedad que separa del control de los seres humanos su propio poder social. El ser humano no se pertenece a sí mismo: los fundamentos de libertad e igualdad del mundo moderno son desmentidos por esta existencia real de la producción material en las condiciones del trabajo enajenado; los derechos humanos, la emancipación política y la igualación jurídica de los sujetos sólo son la cobertura de una nueva forma de dominación, semejante a la esclavitud y la servidumbre, pues también aquí hay sometimiento de unos a otros, pero con la diferencia cualitativa de que en el mundo moderno todos, incluyendo a los propietarios, quedan sometidos a un poder social abstracto.

La ausencia de libertad e igualdad reales en el plano cotidiano de la vida empírica del mundo moderno, se compensa con la instauración de una comunidad ilusoria estatal que funciona como sucedáneo de lazos comunitarios genuinos. Esta doble vida, esta escisión del hombre moderno, que también significa su deshumanización, fue referida a la "forma social" propia de la producción capitalista, en la que confluyen la apropiación del trabajo ajeno impago y

la instauración de una esfera abstracta, apolítica, en la que valen las cosas por los factores necesarios para su producción. La ley del valor obliga a intercambiar equivalente por equivalente: se cumplen así las condiciones de justicia conmutativa propia del mercado. Simetría, igualdad, equivalencia, imperan en el mundo de los intercambios mercantiles. Marx descubre, sin embargo, una diferencia fundamental entre el trabajo como creador de las mercancías y la fuerza de trabajo como la mercancía que el trabajador vende en el mercado. De esta diferencia se desprende la generación de un valor creado por el trabajo superior al valor que se le paga al trabajador para mantenerse vivo y activo. En efecto, se genera un plusvalor que es la fuente de la ganancia del dueño del dinero. Con esto se rompe la equivalencia de la justicia mercantil y queda al descubierto el hontanar de donde brota la dominación de unos seres humanos sobre otros, la apropiación sin equivalente del trabajo ajeno, la asimetría en las relaciones sociales, la ruptura real de la igualdad jurídica y política formales, el quebrantamiento del derecho natural a no quedar sometido. Esta nueva sumisión no es voluntaria sino que está forzada porque se ancla en el sistema de las necesidades. El trabajador está forzado a dejarse someter porque el aguijón y el látigo están insertos en sus necesidades más básicas para la reproducción de la vida. La explotación, que alude a esta obligación de producir un plusvalor para que sea apropiado por una clase superior, se encadena a la dominación que anula la libertad de los trabajadores y los somete a una lógica social de cosificación. La injustica campea por los entresijos de la intersubjetividad cotidiana que caracteriza no sólo a este modo de producción de la vida material sino también a sus dimensiones jurídicas y políticas. La injusticia, juzgada así desde un horizonte ético formado por la tradición grecolatina, cristiana y también por los principios modernos de la libre individualidad y la igualdad mercantil, es la característica central de este mundo y esta época.

La "forma valor" y la ética del neoliberalismo

La ética contemporánea está dominada por la construcción kantiana, pero el recurso a la ética platónica y aristotélica ha reclamado su lugar. En la época del dominio irrestricto del capital, es posible conciliar, en una dinámica de superación, las distintas posiciones éticas a las que nos hemos referido, y de hecho esta conciliación sigue teniendo un terreno fértil en la legitimación del orden social establecido, pero también en su crítica. Hoy la ética sigue siendo necesaria para tomar un lugar en la determinación de los grandes acontecimientos que trastornan nuestras vidas.

El capital es una forma de vida y no únicamente un sistema económico. Como forma de vida implica la instauración de un orden simbólico coercitivo enraizado en los más elementales actos de la vida cotidiana. La compraventa universalizada de mercancías implica de suyo el poder de una abstracción (el valor) sobre la voluntad y los cuerpos de los individuos. El precio equipara a los productos del trabajo y al hacerlo queda puesto, con una lógica propia, como una instancia autónoma, abstracta y dotada de poder soberano respecto de las voluntades de los individuos concretos y específicos. Bien decía Marx que la diferencia entre las relaciones de dominación premodernas y las modernas, consistía en que en las primeras los hombres se dominaban unos a otros mientras que en el mundo moderno se dejan dominar por abstracciones. La abstracción real efectiva consiste, entonces, en que una idea simbólica, expresada en un objeto, tiene una inmensa fuerza coercitiva concreta y manifiesta: quien tiene dinero tiene poder. De ahí que el orden de vida vigente, traducido en un *ethos* universal, posea de suyo el imperativo de ver a los otros como medios de sobrevivencia y en perseguir la ganancia a toda costa. El burgués no es una persona de carne y hueso *prima facie* sino una figura histórica ideal que representa convenientemente el modo de ser y las aspiraciones impuestas a todos los que ce-

lebran un intercambio mercantil por elemental que sea. Acumular dinero significa en última instancia concentrar poder, poder sobre los demás, reconocimiento de los demás, determinación de la vida y la voluntad de los otros. Basta con mirar al frenéticamente productivo pueblo chino para percatarse de que, independientemente de sus ancestrales tradiciones confucianas y taoístas, han adoptado los imperativos morales que se desprenden del capital. De paso hay que ubicar aquí la apuesta fallida del multiculturalismo y de toda la cuestión relativa a la interculturalidad.

En segundo lugar, la etapa actual del capitalismo, el así llamado neoliberalismo, ha simplemente acentuado los rasgos característicos del capital como forma de vida. El Estado de bienestar devino insostenible no tanto por razones económicas sino porque el ideal (de todos modos vigente) de forma de vida chocaba con el hecho de que los dueños de fuerza de trabajo disfrutaran de bienes y servicios que bien podían engrosar, represión o convencimiento de por medio, los fondos de acumulación. El capital es una relación de poder entre seres humanos y su imperativo es la acumulación, es decir, el acrecentamiento del poder y, en consecuencia, el "desempoderamiento", o para decirlo mejor, el despojo de poder, de bienes materiales, culturales, de libertad, de los otros. Esta situación no puede ser considerada éticamente buena o correcta o la mejor, salvo en el caso de un torcimiento argumentativo: aquel que puede demostrar que el Estado de bienestar era injusto por atentar contra la libertad, en primer lugar, y la equidad, en segundo lugar. Contra la libertad porque hacía abortar cualquier iniciativa emprendedora por las trabas para la inversión y el fardo impositivo de un Estado obeso e ineficiente. Contra la equidad porque los emprendedores mantenían a los irresponsables: la madre soltera, los enfermos que no habían sabido llevar una vida sana, los ancianos que no previeron el futuro, los adictos, los extranjeros, los perezosos.

Y, en efecto, ese fue el argumento que se usó para desmantelar el Estado de bienestar y justificar las privatizaciones. Los ritmos y los modos fueron distintos según los casos, pero en todos lados se empezó a hablar el mismo lenguaje. Tal uniformidad no fue espontánea sino promovida por los *trust* del pensamiento, los famosos comités de ideas (*Think Tanks*), grupos de intelectuales financiados por los grandes consorcios internacionales. Las universidades, los periódicos y otros medios impresos, extendieron las nuevas ideas. El control sobre los medios de comunicación fue un arma de vital importancia para el éxito de la nueva empresa intelectual y moral. Bien pensadas las cosas, las actitudes comunes y cotidianas a las que nos referimos antes, son expresiones elocuentes del ataque al Estado, a la política y los políticos, que corresponden adecuadamente con los principios de la reestructuración neoliberal.

La lógica avasallante del capital en reestructuración se ha expresado en la difusión de una ética de la libertad individual frente al Estado (considerado como si fuera en sí mismo opresor). No era difícil deslizar esta idea primaria hacia un ataque al Estado. Declinaron las concepciones que desarrollaron la cuestión del Estado como una representación simbólica de la sociedad. Si el Estado es lo nefasto, la sociedad civil es el reino de la bondad y de la lucha desinteresada. El sentimiento apropiado a esta visión es el repudio a los políticos y a la política. No es una posición reflexivamente asentada sino eso, un sentimiento, muy proclive a ser abrazado como por contagio por los individuos-masa. El generalizado repudio a los políticos, a la política y a los partidos, es una expresión oblicua que sirve de barrera de contención al ataque contra las relaciones sociales basadas en el valor de cambio, verdadera fuente del descontento.

Y precisamente ha sido la política uno de los espacios no ajeno a la privatización, con lo que simplemente se acentuó la acumulación por despojo de la que habla David Harvey, pero ahora en el terreno de la participación en las decisiones de los asuntos comunes.

La democracia fue subsumida en la lógica del mercado. Mercadotecnia política, diseño de las instituciones democráticas, manuales para ser mejores ciudadanos, partidos mercancías, construcción de imagen, consultorías, encuestas que no sondean opiniones sino que las generan, son solamente algunos rasgos característicos de la nueva democracia de mercado, Democracia S.A.,[34] que es la forma política más adecuada a la lógica del valor.

[32] Sh. S. Wolin, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo*, Argentina, Katz, 2008.

RESPUESTAS ANTIGUAS
Y DILEMAS MODERNOS

En este capítulo se desarrollan algunos aspectos de la problemática relación entre la ética y la política. A partir de una referencia general al pensamiento de la antigüedad clásica y a su modo lógico de plantear y resolver armoniosamente aquella relación, se exponen algunos de los dilemas que supone la condición moderna al hallarse transida de una socialidad construida por las relaciones mercantil-capitalistas. Kant, Hegel y Marx, resultan las referencias obligadas para revelar algunos de los callejones sin salida a los que se enfrenta todo aquel intento de conciliar ética y política dentro de las coordenadas de la modernidad.

I

¿Es la impotencia a lo que debe resignarse la ética frente a la política?, ¿corresponde a la ética tan sólo hacer recomendaciones a los gobernantes para que sean "buenos"?, ¿qué papel desempeña la ética en la política del mundo moderno?, ¿es posible una ética de la reconciliación a partir del reconocimiento y el amor, institucionalizados en el Estado?, ¿es posible una ética de la rebeldía?

II

La ética y la política guardan una relación extraña: no se identifican ni se asimilan la una en la otra pero ambas se necesitan.[1] Cada una remite a formas distintas del pensar y el actuar humanos pero sus imbricaciones son tan vigorosas y sólidas que, a veces, parecen formar una unidad indisoluble. ¿Cómo ha llegado, entonces, a ser dominante aquella idea de que la política nada tiene que ver con la ética?, ¿acaso es verdad que uno de los rasgos centrales de la modernidad es la separación entre ética y política? Tal forma de ver las cosas ha quedado asociada al célebre nombre de Maquiavelo. El príncipe, decía el genio florentino, debe aprender a no ser bueno; su principal tarea es acceder al "poder" y, una vez en él, conservarlo. A veces, habrá de recurrir a la fuerza, la coerción o la represión; otras, mediará con su arte y superará el conflicto. Su meta: la conservación del poder, la unidad y el engrandecimiento de la nación. Se ha dicho, por eso, que Maquiavelo inaugura una manera de pensar "el arte de la política" ajena a consideraciones éticas; el criterio de la efectividad y no el de la bondad, la justicia o el bien común, sería lo que prevalece para juzgar y entender las cuestiones referentes a la política y el gobierno. Desde entonces, según esta visión, la política práctica es a-moral.

Es al menos sospechoso que un admirador ferviente de la antigüedad romana como fue el pensador florentino quede asociado con la perversión y la maldad. Para los romanos antiguos, lo mismo que para sus antecesores, los griegos, no existía, en realidad, una es-

[1] Tres referentes básicos de esta relación: J.L. Aranguren, *Ética y política*, España, Guadarrama, 1968; L. Villoro, *El poder y el valor*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional, 1997; F. Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, España, Edicions Bellaterra, 2000.

cisión tal entre la ética y la política. Las lecciones de Maquiavelo se orientaban más a la recuperación del legado antiguo ("aprender de los romanos") que hacia una funesta recomendación de actuación política sin moral. El florentino nunca pensó que fuera conveniente tiranizar o esclavizar a los pueblos. Sí pensaba, en cambio, que el gobernar era un arte y, en cuanto tal, requería sabiduría y moderación. *Saber actuar* en política no significaba primordialmente engañar y mentir, golpear y defraudar, asesinar y reprimir, todo ello con "habilidad" y "audacia"; sí significaba, en contraste, ponderar y medir, combinar y mezclar, articular y armonizar. Quizá no esté de más recordar que para Maquiavelo la forma óptima de gobierno no era la del príncipe sino la república que, de acuerdo con el legado romano, era una combinación de distintas formas de gobierno. Se trataba de la vieja idea del gobierno mixto donde cada clase encontraba un lugar en la esfera de la autoridad política: pobres y ricos, nobles e indigentes: todos, en conjunto, ocuparían un puesto en la *res-publica*. Todos obtendrían reconocimiento y, con ello, adquirían el compromiso de actuar en favor del todo nacional. Ello garantizaba estabilidad y permanencia, fortaleza interna y vigor frente al exterior, seguridad y paz, bienestar y armonía. Así lo habían expuesto Aristóteles y Cicerón. Así lo había asimilado también Maquiavelo.

Por desgracia, Maquiavelo ha sido más conocido por sus pensamientos acerca de una de las posibles formas políticas, la monárquica, que por sus reflexiones republicanas. La época moderna lo adoptó como el pensador de la amoralidad para la actuación política. Su breve escrito *El príncipe* se ha erigido como paradigma de la supuesta desvinculación entre ética y política y ello ha sido la base para presentar a la política como un asunto de craso ejercicio del poder a toda costa. Ello no ha sido una influencia de menor grado para hacer pasar como naturales y obvias las acciones tiránicas, criminales y mafiosas de varios gobiernos en diversas épocas. *Así es la*

política: tal parece ser la moraleja de una tal visión. En descargo de Maquiavelo, pero sobre todo, en confrontación con aquella idea de la separación entre ética y política, no es ocioso recordar que al florentino le preocupaba que una cierta moral, la moral del cristianismo, imbuía a los seres humanos de un espíritu cobarde, medroso, servil, irresponsable y dependiente. Ese servilismo preparaba a los pueblos para ser dominados. Adelantándose en muchos aspectos a Nietzsche, lo que no quería Maquiavelo para su mundo, y especialmente para su patria, era que los seres humanos, debido a la corrosiva moral del servilismo, renunciarán a su libertad, a su autodeterminación y, en consecuencia, a su responsabilidad de hacerse cargo de su propia vida. El espectro del dominio, correlato del servilismo, sí era temido y también repudiado por Maquiavelo. No podía ser otra la actitud de un renacentista. En efecto, surgía, ahí sí, un cambio de época, la que estaba caracterizada, en lo esencial, por la configuración compleja y múltiple de una idea fundamental: el ser humano es el centro de su propia vida, es el actor protagónico de su propio drama, es el responsable de su destino; y como esto es así, el principio creador del mundo se traslada del cielo a la tierra, de los dioses al ser humano. En estas condiciones, el ser humano creará su mundo y lo transformará.

> El humanismo renacentista se admiraba de su propia novedad: el descubrimiento del *hombre natural* y la conciencia de que el *cosmos-naturaleza* también era movido por *fuerzas naturales*. El *Regnum hominis*, fruto y conquista de los diferentes humanismos, estaba consciente de una *nuova scienza*, de esta verdadera piedra filosofal del pensamiento y praxis renacentista: el nacimiento del hombre secular.[2]

[2] F. Piñón Gaytán, *Renacimiento, Maquiavelo y Giorgano Bruno. Los inicios de una modernidad*, México, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci / Almaqui Editores, 2013, p. 37.

En efecto, la apertura de la modernidad en cuanto época histórica pero sobre todo en cuanto condición de existencia, en cuanto actitud frente a la naturaleza y frente a Dios, es el Renacimiento. Los variados humanismos que nutren el espíritu renacentista coinciden precisamente en esta revaloración de la dignidad humana. La modernidad no quiere decir que se niegue todo el espíritu anterior; más bien, lo que sucede es una superación, en sentido hegeliano: ruptura, sí, por supuesto, y en varios aspectos fundamentales, pero también continuidad y resignificación. Por ejemplo, el cristianismo medieval siguió vivo y vigente y siguió siendo motivo de disputas teológicas que se traducían en prácticas políticas también en disputa. Ni qué decir de los clásicos grecolatinos. El Renacimiento los rescató y trabajó con ellos para plantear nuevas soluciones a temas inéditos. Uno de esos temas, por supuesto, era el relativo a los alcances y limitaciones del "arte de gobernar a los pueblos". El poder político, en esta visión, era una palanca poderosa para acabar con la condición servil y cambiar a los seres humanos; el poder político no dejaba de ser considerado como gran magisterio, lo mismo que en la antigüedad. Es fácil percatarse, entonces, de las consideraciones éticas subyacentes en el cuerpo de ideas maquiaveliano; no es menos fácil advertir lo injustificado e inexacto de aquella visión tan reductiva como vulgar según la cual en el mundo moderno no hay ninguna relación entre la ética y la política.

III

Para no dejar cosas por supuestas –y luego aprovecharse de la confusión terminológica– no está de más precisar lo que ha de entenderse por ética y por política. En esto, como en muchas otras cosas, los sabios de la antigüedad constituyen una base obligada e inestimable. El mundo griego antiguo no sólo construyó grandes mitologías;

también las transformó en filosofía, en arte y en política, es decir, en formas del pensar y del actuar humanos. La política, contra lo que puede pensarse, es primordialmente una rama del saber. De hecho, para Aristóteles es la ciencia reina. La política, en tanto rama del saber, hace reflexiones filosóficas acerca de una dimensión de la vida humana. El filósofo hacía la política; mejor dicho: la pensaba. El filósofo no gobernaba pero el gobernar no podía prescindir de la reflexión filosófica. Platón juntó en la polémica figura del rey-filósofo aquel nutriente común de los griegos: la necesidad de que el gobernar y el ser gobernado tuviera bien a las claras las lecciones de la reflexión filosófica. El filósofo político *sabe* lo que es la política y *sabe* lo que constituye su naturaleza y sus fines, pero el género de vida filosófico es distinto del género de vida libre del político; ambos se distinguen también, del género de la vida vil (*ser-vil*) en el que participan animales humanos, degradados y dependientes. Lo propio de los seres humanos serían los dos primeros géneros de vida: el de la sabiduría contemplativa (o filosófico) y el de la libertad (el político). Como se ve, el sabio o filósofo y el político no son idénticos; ciertamente son diferentes pero ello no quiere decir que sean excluyentes. Al contrario: la reflexión del filósofo es complementaria del actuar del político. Este último, al ser un actuar libre requiere de razones para su *praxis*; de otra manera sus movimientos (que no acciones) estarían regidos por los instintos y sería, entonces, tan sólo un despliegue animalizado. En consecuencia la ética, como parte de la filosofía, otorga a los libres razones para su actuar; ese actuar, es obvio, es un interactuar: implica a los demás. Es por ello, un actuar político. El hombre, decía Aristóteles, es un animal viviente que tiene *logos* (lenguaje y pensamiento) y por ello es un animal político. La política, entonces, es un asunto de los libres y atañe a todos ellos pues es una esfera donde se decide su vida en común. La filosofía en su dimensión ética orienta a los libres en su actuar político para que no

pierdan de vista la esencia y fines de su vida en común. El filósofo ético-político señala el rumbo adecuado o conveniente para la vida en común, buena y virtuosa. Por estas razones, en la antigüedad griega, la ética y la política se implicaban recíprocamente. Sin embargo, una cosa era la política en cuanto reflexión y otra distinta en cuanto práctica empírica concreta. Esta última requería un nivel intermedio del saber: era una especie de saber, pero lo era de carácter técnico. No correspondía ese saber técnico al trabajo manual: no era la *poiesis* (producción) ni la *techne* (la técnica) que había de dominarse para producir objetos; se trataba, antes bien, de un saber práctico porque su propósito no era producir objetos sino acordar con los otros, con los semejantes. Ese saber práctico requería al saber teórico pero no era idéntico a él. El saber práctico, iluminado por las razones que le proporcionaba el saber teórico, sabía lo que había que hacer pero no sabía cómo practicarlo en las coordenadas de las circunstancias concretas, esto es, cómo llevar a cabo lo que ya se sabía por el saber teórico filosófico. En consecuencia, eran necesarias la lógica y la retórica como herramientas intermedias entre la filosofía –en su dimensión ética– y la política práctica. Por supuesto, dependía de la forma de constitución (o forma de gobierno) la determinación de cuántos y quiénes participaban de manera directa en la política. No en todas las formas políticas participaban por igual todos los miembros de una *polis*. Se equivocan quienes ven en la antigüedad griega un paradigma de democracia directa permanente y lo contrastan con el gobierno representativo de los tiempos modernos. En realidad, la Grecia antigua vivió diversas formas de constitución —desde la monarquía de los tiempos heroicos, hasta la democracia de la decadencia, pasando por la aristocracia, los más o menos cortos eventos tiránicos, la oligarquía y la *politeia* (o república, en su traducción latina) de la época de Pericles. Lo que variaba era la clase social o el grupo que resultaba hegemónico en la conducción de los asuntos políticos.

También eran variables los sentidos hacia los que se orientaba el quehacer político. Las diferentes formas de constitución equivalían a otras tantas maneras de determinar quiénes tenían derecho a participar en las distintas instituciones políticas (generalmente, en los consejos y asambleas, así como también en los puestos militares). Además, en una forma de constitución era importante la manera en que se determinaba quiénes se encargarían de las diversas magistraturas: la elección y el sorteo fueron métodos usuales para ello. De esta manera, uno de los criterios para clasificar las distintas formas de constitución era ciertamente el número de los gobernantes, pero no era el de mayor importancia. Más importante, en cambio, era la manera de gobernar: o se gobernaba en función del bien común o se mandaba a los demás para el beneficio particular, ya del mismo que aparece como gobernante, ya de una clase social determinada. Y he aquí que se establecía una relación natural entre la ética y la política: había gobiernos considerados como buenos y gobiernos considerados como malos. Aristóteles fue particularmente claro al exponer que existían tres tipos de gobiernos buenos y sus correspondientes degeneraciones (o formas corruptas): la monarquía regia, la aristocracia y la *politeia*, eran las tres formas buenas; sus semejantes paralelas pero desviadas eran la tiranía, la oligarquía y la democracia. La conciencia moderna, tan cartesianamente escéptica en cuanto a verdades axiomáticas se refiere, no puede menos que hacerse un par de preguntas, no por elementales menos penetrantes: ¿quién contaba con la sabiduría o la capacidad de calificar a un gobierno como "bueno" o como "malo" o "desviado"? ¿qué criterio podía ser usado de regla o base para determinar si un gobierno era de un tipo o de otro? Se trata de cuestiones clave. Para los antiguos no había dificultad en responder: era el filósofo quien, dotado de sabiduría, podía determinar si un gobierno era "bueno" o en cambio era "malo". ¿Con qué criterio? Sin duda con base en el criterio del

bien común. La idea del bien común era construida con base en una deducción: si el ser humano era un animal viviente que tiene *logos*, entonces es libre y está dotado con las condiciones de posibilidad para la vida activa –mejor: interactiva– para desarrollar, junto con los otros, todas sus potencialidades de vida buena y virtuosa. Pero todo ello era tan sólo posible y no automático, pues era muy grande la esfera de actuación libre con la que contaban los seres humanos: porque eran libres se podían equivocar y no eran inmunes en absoluto frente al poder de las pasiones. Y he ahí que la ética encontraba su puesto frente a la política.

Además, entre los griegos fue desarrollado otro aspecto del juicio acerca del carácter bueno o malo de las diferentes formas de constitución. Se trata de las desventajas que reportan los malos gobiernos. Este aspecto remite a la preocupación platónica respecto de la justicia y que fue expresado con una pregunta: ¿conviene más ser justo o ser injusto?, ¿tiene algún beneficio o utilidad actuar de manera justa? Las respuestas avanzadas por Platón en su célebre diálogo *La República* son muchas pero destaca una que bien podría ser suscrita por aquellos para los cuales no existe relación alguna entre ética y política: vale más ser injusto que justo porque ello reporta mayores beneficios a quien así actúa; justicia no es otra cosa sino lo que conviene al más fuerte. Platón se esfuerza en demostrar todo lo contrario a lo largo de la obra. Si se traslada el argumento platónico a los asuntos de la política y el gobierno, puede decirse que es más conveniente un gobierno justo que uno injusto porque aquel es más estable y duradero. En cambio, los gobiernos injustos son frágiles pues la desintegración y la discordia sociales que promueven tienen un signo permanente: la desconfianza. Ya despuntan, en consecuencia, los criterios de la estabilidad, la paz interna y la fortaleza frente al exterior como horizontes de juicio acerca de la bondad o maldad de los gobiernos. Con todo, Platón tiene que recurrir al mito egipcio

de Er, llamado a tener una influencia notable en la moral cristiana, para enseñar a los seres humanos que era preferible ser justos que injustos. Tampoco Aristóteles deja de considerar el argumento de la estabilidad, la paz y la fortaleza interna para marcar la superioridad de los gobiernos buenos sobre los malos. Como se ve, no fue ajena a la reflexión antigua la preocupación moderna por distinguir entre la estabilidad, la legalidad y la legitimidad de los gobiernos. Habría que advertir, empero, que los antiguos conectan, a fin de cuentas, la estabilidad y fortaleza de los buenos gobiernos con el criterio fundamental de la promoción magisterial de la vida buena y virtuosa. Tal manera de vincular la ética con la política fue duramente cuestionada en la época moderna.

IV

Fue en manos de Thomas Hobbes donde se desvaneció la distinción entre buenos y malos gobiernos. Para el filósofo inglés tal diferenciación únicamente es relativa según quiénes gobiernen y quiénes sean opositores. Un gobernante, por ejemplo, será un monarca para algunos y un tirano para otros. La autoridad, y no la verdad, hace las leyes: manda y gobierna. Los asuntos políticos son cuestiones de poder y autoridad y no tienen que ver con ninguna suerte de verdad revelada. A los hombres les conviene organizarse en Estados y no permanecer en una situación de naturaleza porque así garantizan su seguridad y con ella el disfrute de su vida privada. Y es que la duda metódica cartesiana y el *Nuovum Organum* de Bacon habían tenido un efecto disolvente para la argumentación axiomática de raigambre aristotélica, incluida la versión tomista del derecho natural fundado en la idea cristiana de Dios. Se había introducido la duda en el terreno de la política y el Estado. Declinaba el criterio jerárquico de talante aristocrático que diferenciaba entre los géneros de vida y

que, en consecuencia, asignaba a los filósofos o a los teólogos el desciframiento de lo verdadero y conveniente. Todos los seres humanos eran iguales y, simultáneamente, el mundo se secularizaba. Dios comenzaba su agonía y con ella mutaban las coordenadas en las que había de moverse la relación entre la ética y la política. No existiendo el recurso a Dios como fundamento último para determinar si un gobierno era bueno o malo, los asuntos políticos adquirían un nuevo cariz. Paradójicamente, la ética no declinó sino que encontró un nuevo impulso. Ahora se encargaría de indagar la manera en que el aparato pasional de los seres humanos podía armonizarse en términos asociativos para constituir un orden que, sin negar la libertad individual, garantizara la seguridad y la paz para todos.

V

Este movimiento de reformulación de los vínculos entre la ética y la política tuvo uno de sus momentos más luminosos en el pensamiento de Kant. El filósofo de Köningsberg dio una expresión radical al divorcio entre verdad y acción práctica política. Los asuntos políticos quedaban separados de las tareas científicas de búsqueda de la verdad. Sin embargo, la razón no quedaba con ello autonomizada respecto de la esfera práctica de la vida humana. Para restablecer el vínculo entre el pensamiento racional y la acción práctica, Kant desarrolló una doctrina de la moralidad que reposaba sobre "imperativos categóricos" lo suficientemente universales para ser asumidos por todos (puesto que todos estaban dotados de razón) sin menoscabo de la libertad individual. Esta moralidad, empero, tenía un límite importante: los imperativos tenían que ser categóricos, es decir, no condicionados y, por ende, no respaldados en la coerción. Si se violaban, el castigo no rebasaba el "remordimiento de conciencia".

Para que realmente rigieran la vida de los seres humanos habían de transmutarse en imperativos condicionados: si no se obedecían, el infractor se ganaba un castigo. La moralidad devenía juridicidad y, por tanto, estatalidad. El Estado, conceptuado como orden jurídico, representaba la unión comunitaria de los seres humanos que garantizaba la libertad individual, la vida y la propiedad. Tal era el modo paradigmáticamente moderno de restablecer los vínculos entre la ética (encargada de examinar las razones del orden moral, tanto el vigente en una sociedad como el necesario para el buen funcionamiento de la misma) y la política.

VI

Frente a la moralidad kantiana Hegel inventa el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*). Con él, el pensador alemán pretende dar vida a su gran intento de superar (*aufheben*) conciliando y conciliar superando, a los antiguos y a los modernos. ¿Tuvo éxito? Al menos desarrolló una filosofía que recuperaba la antigua tentativa de vinculación entre la ética y la política pero en las nuevas coordenadas del mundo moderno. Esto representaba un notable esfuerzo por traspasar los límites que Kant había formalizado para la moral. En efecto, si en Kant la ética se resignaba a la impotencia de su externalidad frente a los asuntos políticos y se confiaba en la coerción del derecho, en Hegel, en cambio, la reproducción de un orden social radicaba en la entraña misma del ser social. En su sistema, Hegel llamó "espíritu" a todo lo humano. Dentro de esta esfera destacaba la idea de "espíritu objetivo" referida a las relaciones sociales en sus diversas dimensiones: derecho, moralidad y eticidad, eran los tres momentos constitutivos y desplegadores que daban forma y contenido a la comprensión de la manera compleja en que los seres humanos se relacionaban unos

con otros. El derecho y la moralidad pertenecían a la formulación kantiana y Hegel los recuperaba al tiempo que mostraba su insuficiencia para comprender la auténtica consistencia de las relaciones entre los seres humanos. La moral sería impotente para determinar las conductas humanas si sus reglas eran el resultado de una mera deducción racional llevada a cabo por un filósofo o un sabio. A la vez, las formas jurídicas deducidas de tal moralidad corrían el riesgo de ser sentidas como ajenas por los ciudadanos. Si moral, derecho y Estado se entendían como esferas separadas e impermeables, era porque los imperativos categóricos se obtenían mediante la deducción trascendental de la reflexión solipsista del filósofo y no de la habitualidad o costumbridad de los modos de vida de los pueblos. Junto con el derecho y la moralidad, era necesaria una esfera superior que integrara a esos elementos como momentos suyos, pero los hiciera depender no de la sabiduría del filósofo sino del "mundo de la vida" de los ciudadanos. Tal esfera era la eticidad y estaba formada por tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. Estos conceptos intentaban captar la manera efectiva y concreta en que se formaban las reglas morales de los sujetos, de los grupos, de las clases y los pueblos. Por ello, la familia es el primer momento, pues ahí se desarrolla el aprendizaje de los valores elementales que darán consistencia primaria a las acciones de los sujetos. El *oikos* antiguo era recuperado. La familia se desbordaba al exterior y se constituía una esfera pública que, a diferencia de la antigüedad, no era la *polis* sino un momento previo: la sociedad civil, que incluía el sistema productivo (el famoso "sistema de las necesidades") y las reglamentaciones e instituciones mínimas para regular las relaciones de intercambio; era una esfera estrictamente nueva, creación del mundo moderno; los antiguos, sí conceptuaron lo esencial de esta esfera productiva (o poietica) pero la subsumieron en el *oikos* que contaba como una de sus relaciones esenciales la del amo y el escla-

vo, en tanto esfera productiva propia de la familia. Ya no era esta la condición productiva del mundo moderno: todos los hombres eran libres e iguales, y sus relaciones productivas ya no estaban regidas por la relación amo-esclavo. Ergo: la sociedad civil cubría esa nueva dimensión de la vida humana propia de la universalización del mercado y el dominio del capital. Empero, la moral del mercader era insuficiente para conciliar el conflicto que se producía en la sociedad civil entre los muchos propietarios privados. La sociedad civil era algo así como una pre-polis o un Estado pero externo. En ella dominaba la fuerza de las relaciones mercantiles pero no tenía lugar lo propiamente político en cuanto ámbito de la libertad decisoria. Era necesaria entonces una dimensión de la vida social en la que los ciudadanos pudieran decidir en cuanto tales y no en su papel de mercaderes. Esa era la esfera del Estado que venía a coronar –y entonces, a dar sentido definitivo– a la eticidad. En el Estado los seres humanos ascendían a un escenario regido por la libertad y no por la necesidad. Ya no se trataba de una pre-polis sino de una polis completa pero bajo las condiciones de libertad e igualdad universalizadas del mundo moderno. He ahí la muy hegeliana formulación del Estado ético en el que todos los ciudadanos encontrarían el lugar apropiado para el despliegue de su libertad sin negar sus particularidades y su singularidad de individuos. La ética se conciliaba con la política en el Estado porque ahí confluían los valores heredados, la religiosidad vigente, las costumbres y el derecho, pero también la posibilidad de la decisión libre tanto para la expresión de los intereses particulares como –sobre todo– la superación de los conflictos provenientes de la sociedad civil. El poder de la necesidad operante desde la familia y actuante en la sociedad civil, llegaba a un lugar de conciliación libre. Ese lugar era el Estado.

La traducción en formas e instituciones políticas de este Estado ético no fue de lo más afortunado en Hegel. Intentó recuperar la

vieja idea del gobierno mixto, que en los tiempos modernos se había transformado en la base de la doctrina de la división de poderes, pero introduciendo el criterio económico de la división clasista propio de la sociedad civil. Se trataba de una monarquía constitucional donde una de cuyas cámaras de representantes estaba corporativamente determinada. Hegel no vio otra manera de concretar la conciliación unitaria dentro de las coordenadas del mundo moderno. Quizá el siglo XX le haya dado la razón. De todos modos, las réplicas fueron abundantes y no fue menor aquella que le atribuyó a la idea del Estado ético la identificación con el Estado totalitario. En esto, Popper fue especialmente prolijo. Mucho antes de Popper, Marx revisó el asunto.

VII

Al contrario que el de Hegel, el pensamiento de Marx no está dominado por la inquietud de la reconciliación unificadora. Esto puede parecer extraño si se mantiene la vieja asociación del nombre de Marx con el comunismo, pues ¿qué es el comunismo sino la tan buscada reconciliación del género humano consigo mismo, esto es, el sobrehumano reino de los cielos terrenalizado? A decir verdad, la obra de Marx se refiere poco a un tal estadio futuro; la mayor parte de su trabajo crítico fue dedicado al examen de los fundamentos, consistencia (material y formal) y fines (telos), del mundo moderno. Fue un trabajo de crítica porque se trataba de pasar por el tribunal de la razón el mundo de los fenómenos que se presentaban en la superficie del mundo con toda la fuerza de hechos reales. Fue básicamente un trabajo filosófico nutrido por el pensamiento antiguo pero también por el legado liberal ilustrado e idealista hegeliano. En conjunto, fue un pensamiento moderno que trataba de radi-

calizar los significados de la muerte de Dios hasta llevarlos a una consecuencia lógica: que los seres humanos pudieran organizar su vida emancipados de los poderes que ellos mismos han prohijado y que, empero, los han aplastado. ¿Tiene algún significado ético esta labor?, ¿presenta alguna vinculación con la política? El despliegue de la crítica de Marx se construye desde profundos cimientos éticos que pueden ser formulados de una manera sencilla –y quizá algo esquemática– como el rechazo de la explotación, la dominación y la cosificación, como injustas por contradicción con la esencia genérica de los seres humanos. ¿Vuelta al aristotelismo? En cierto modo sí. Sin embargo, hay algo más: el Estagirita había contemplado el trabajo manual como propio de los esclavos; el moderno pensador de Trier, en cambio, lo había asumido no sólo como la condición de posibilidad de la reproducción de la vida humana sino como el proceso activo de condensación de la socialidad humana y de la creatividad racional. Desde ese horizonte, Marx avanza su crítica desde una ética de la rebeldía frente al imperio de las cosas sobre sus creadores, y también en contra de la negación de la libertad implicadas en la explotación y el dominio. Marx no tradujo en una forma consistente esta ética en una dimensión política. Acaso esa falta dio pábulo para la instauración de tiranías totalitarias amparadas en la figura de Marx. ¿Era posible una traducción de la ética de Marx en una política antitotalitaria? De hecho así ocurrió en muchos autores que reivindicaron el pensamiento de Marx pero se resistieron al estalinismo. La ética de Marx puede conservar toda su radicalidad y simultáneamente toda su vigencia en el terreno de la política: una ética de la rebeldía requiere y justifica una política de la emancipación. Una política tal es ajena al maquiavelismo vulgar porque sus presupuestos éticos no permitirían tratar a los seres humanos como si fueran cosas ni dominar o sojuzgar a los otros. No podría ser una política que sacrificara todo (incluida la libertad de los individuos)

en aras de la construcción del socialismo o del comunismo. La más congruente formulación de la política desde el horizonte ético de Marx tendría mucho que ver con la polis griega. En el ejercicio de la política no se tendría la vista puesta en un glorioso futuro comunista porque, a decir verdad, la idea del comunismo de Marx es ante todo una idea regulativa de la razón práctica y, en modo alguno, un fin último. De este modo, ética y política sí se concilian en Marx pero en el presente, en el pensamiento y en las acciones de quienes así lo decidan, y frente a los distintos sistemas de poder que, no obstante ser creaciones humanas, niegan de continuo a sus progenitores.

EL GOBIERNO DE LAS PASIONES

Introducción

La ética no solamente se yergue como un supremo ejercicio racional que desde las alturas de la especulación dictamina lo que ha de ser considerado como bueno y malo, justo e injusto; también incluye una serie de reflexiones sobre las razones por las cuales los seres humanos actúan de una determinada manera y no de otra. La ética misma se justifica, en efecto, porque en los hechos los seres humanos tienen pasiones, sienten envidia, celos, odio, miedo, deseo sexual, y ello es fuente de pugnas infinitas. La paz y el orden no pueden fundarse en las pasiones sino en la capacidad de actuar en función de los dictados de la razón, si ésta evalúa que es mejor y más provechoso convivir en armonía. Pero ello requiere un estudio descriptivo previo acerca de esas íntimas regiones de la psique que, muy cercanas a los instintos, siempre tuvieron un lugar protagónico a la hora de tratar la moral. La modernidad retomó estos temas pero, como resulta obvio, lo hizo desde nuevos horizontes de comprensión, y los condujo por diferentes vías. Las pasiones, a decir de Hirschman, devinieron intereses y lejos de reprimirse se alentaron para formar la fuerza vital de las nuevas relaciones sociales. Las pasiones fueron gobernadas por una nueva ética: aquella vinculada con el

trabajo, con el esfuerzo individual, con el espíritu de competencia, con el deseo de intercambiar, poseer y acumular y, finalmente, con la pretensión de disfrutar plácidamente los productos de la labor, el esfuerzo y el talento propios. La libertad también poseía esa connotación vinculada con la legitimidad de permitir que las pasiones hicieran lo suyo en la acción de los seres humanos. En el itinerario de este proceso de recodificación de las pasiones destaca la filosofía de Baruch Spinoza.

Ética: pasiones y potencia

Como sugiere Eduardo Grüner, el debate acerca de si Spinoza fue o no un auténtico pensador contractualista es interminable.[1] Si hemos de tratarlo aquí como perteneciente al contractualismo no es sólo por la indudable preeminencia de la idea de "pacto" en su filosofía política sino, sobre todo, porque al pronunciarse en favor de un Estado democrático pone en evidencia la lógica subyacente de toda política que pretenda fundamentarse en un acuerdo racional de las partes contratantes. Me adelanto a señalar que aunque Spinoza tiene una vocación democrática en favor de la idea de la "multitud" como formadora del Estado, su agudo análisis de la naturaleza humana, su desconfianza ante el vulgo y, sobre todo, su recurso al pacto, le hacen plegarse a la lógica de la unidad estatal como la forma más racional de convivencia y la garantía de libertad. Y entonces, ello demuestra que todo contractualismo, por muy democrático que sea, apunta a la estructuración de una política unificadora supresora de la diversidad que, sin embargo, toma como punto de partida. Para analizar la contribución de Spinoza

[1] E. Grüner, "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo", en Atilio A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, p. 155.

(1632-1677) revisaremos en primer lugar su ética, sobre cuya base trataremos de avanzar en la comprensión de su política.

Como toda ética, la de Spinoza trata acerca de la relación entre la naturaleza humana y la manera en que la razón puede orientar las acciones de los individuos. La ética de Spinoza está expuesta "según el orden geométrico", es decir, queda sustentada en definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, lemas, postulados y escolios. Cada frase queda, así pues, fundamentada desde el punto de vista lógico, aunque no son infrecuentes las referencias a la experiencia.

Lo primero que caracteriza a la ética de Spinoza se desprende de su principio filosófico según el cual la sustancia es una y consta de una infinidad de atributos: *Deus sive Natura* (Dios, es decir, la Naturaleza) representa la fórmula spinoziana para caracterizar a la sustancia. De ahí se deriva la concepción del alma y el cuerpo como dos manifestaciones distintas de la sustancia. La sustancia es una, pero se presenta de distintos modos o atributos. Esta visión tiene importantes consecuencias. En primer lugar, la existencia de los hombres particulares es accidental: no pertenece a la esencia del hombre en cuanto tal, que éste o aquel hombre exista. En segundo lugar, formas de sentir que entran en el orden del cuerpo son elevadas a modos de pensar y quedan vinculadas con las ideas formadas a partir de los objetos que esas ideas refieren.

> Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que se designan con el nombre de afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etcétera. Pero puede darse una idea aunque no se dé ningún otro modo de pensar. [...] Sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos [...] No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos de pensar.[2]

[2] B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 273 pp. La primera edición en español es de 1958. La primera edición en latín es de 1677.

Es de llamar la atención de inmediato que Spinoza conciba los afectos del ánimo como modos de pensar. Ello es posible, como señalábamos arriba, porque el pensador holandés concibe que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así también, el modo de la extensión y la idea de este modo es una y la misma cosa, pero expresada de dos modos diferentes. Ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, o bajo otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de las causas, esto es, que se siguen las mismas cosas unas de otras.

Según Spinoza, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más. El hombre consta de alma y cuerpo. El alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su propio cuerpo, porque, a fin de cuentas, alma y cuerpo son sólo dos modos de la extensión. En esta tesitura, Spinoza concibe que *el alma humana percibe no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones*. En consecuencia, el alma humana no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo externo. Cuando el alma humana percibe las cosas según el orden de la naturaleza (según la presentación fortuita de las cosas, determinada externamente), no tiene ni de sí misma ni de su propio cuerpo ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado.

Ahora bien, según Spinoza percibimos muchas cosas y formamos nociones universales. ¿Cómo se da este proceso? En primer lugar, las cosas singulares nos son representadas por los sentidos mutiladas, confusas y desordenadas para el entendimiento: "suelo llamar tales percepciones conocimiento por experiencia vaga". En

segundo lugar, al escuchar o leer palabras (es decir, signos) recordamos a las cosas mismas y formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas. "A estos dos modos de considerar las cosas, las llamaré, en adelante, conocimiento del primer género, opinión o imaginación". Por último, tenemos nociones comunes, es decir, ideas adecuadas de las propiedades de las cosas: "este modo lo llamaré razón y conocimiento del segundo género".

Importa ahora referirse a la manera en que Spinoza concibe los afectos en cuanto modos de pensar, cuestión clave para comprender la potencia del alma para gobernar y reprimir los afectos. Tres definiciones se imponen como necesarias. ¿Qué significa obrar? "Obramos cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos *causa adecuada*, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola". ¿Qué significa padecer? "Padecemos cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial". ¿Qué son, entonces, los afectos? "[Son] las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones".[3]

En síntesis, el alma y el cuerpo son una y la misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. El orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma. Bajo la premisa de esta unidad de alma y cuerpo, es fácil definir el cuerpo como extensión pensante y el alma como pensamiento extenso.

Se abre paso así, el concepto spinoziano de apetito, central en esta reformulación de la condición humana destinada a fundamentar un nuevo orden social distintivamente secularizado. Para Spinoza

[3] *Ibid*, p. 104.

el concepto de apetito se basa en la premisa según la cual la potencia de cada cosa consiste en perseverar en su ser. Cuando esta potencia se refiere al alma, se llama voluntad; cuando se refiere a la unidad de alma y cuerpo se denomina, precisamente, apetito. El deseo se refiere a que los hombres son conscientes de su apetito. "El deseo es apetito con conciencia de él [...] El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella".

Spinoza ubica *tres afectos primarios: placer* (*alegría*), *dolor* (*tristeza*), *deseo*.

> Entiendo, pues, aquí bajo la denominación de deseo todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que según la diversa disposición del mismo hombre son diversos y no raramente tan opuestos unos a otros, que el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe hacia dónde inclinarse.[4]

Adviene entonces una confusión. Se genera un cortocircuito entre la pasión y el cuerpo: "Un afecto que se dice pasión del ánimo, es una idea confusa por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual, una vez dada la idea, el alma misma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra".[5] De este modo, se produce la servidumbre humana, es decir, el sometimiento de los seres humanos a sus pasiones. "A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor".[6]

[4] *Ibid.*, p. 155.
[5] *Ibid.*, p. 170.
[6] *Ibid.*, p. 172.

Una confusión, entonces, es la matriz explicativa de la servidumbre humana ante las pasiones.

¿Por qué se genera esta confusión que conduce hacia la servidumbre, es decir, a la situación de impotencia para gobernar y reprimir los afectos? Spinoza reconoce que las pasiones son inherentes a la existencia de los seres humanos: no hay modo de eludirlas. Para gobernarlas o reprimirlas se requiere, primero, comprender que la ley de la naturaleza marca el principio de que cada cosa persevera en su ser: he ahí la *potencia* de cada cosa. Spinoza define, en consecuencia, lo bueno como el conjunto de medios que permiten acercarse al modelo de preservación del ser y, obvio, lo malo, como aquello que impide reproducir ese modelo. Lo bueno sería, entonces, lo útil para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o favorece nuestra potencia de obrar; lo malo sería lo perjudicial para esa conservación, es decir, lo que disminuye o reprime nuestra potencia de obrar. Sin embargo, el conocimiento de lo bueno y de lo malo no se da automáticamente. Debido a que los hombres, por serlo, están sometidos a las pasiones, son vulnerables a padecer mutaciones de las que no es causa adecuada. En consecuencia, por sus pasiones los seres humanos pueden padecer efectos que entran en contradicción con su propia conservación. Para gobernar las pasiones no es suficiente conocer lo bueno y lo malo: se requiere vincular lo bueno y lo malo con los afectos correspondientes. Es que un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse "sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir".[7] Se trata de un proceso por el cual se hace consciente un afecto al vincularlo con la alegría o con la tristeza. "El conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos *conscientes* de él".[8] De esta

[7] *Ibid*., p. 180.
[8] *Ibid*., p. 181. El subrayado es mío.

manera, dada la premisa de que lo bueno es lo útil para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o favorece nuestra potencia de obrar, y lo malo es lo perjudicial para esa conservación, es decir, lo que disminuye o reprime nuestra potencia de obrar, se concluye que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo no reprime ningún afecto por sí mismo sino sólo en la medida en que es reconocido por la razón como un afecto.

> Con esto creo haber mostrado la causa de que los hombres sean conmovidos más bien por la opinión que por la razón verdadera y de que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo suscite conmociones del ánimo y ceda a menudo a todo género de concupiscencia; de donde ha nacido el dicho del Poeta: *Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor* [se refiere a Ovidio, Metam. VII, 20 ss]. El *Eclesiastés* también parece haber tenido el mismo pensamiento cuando dijo: *Quien añade ciencia, añade dolor*. Y no digo esto con el fin de concluir de aquí que sea más excelente ignorar que saber o que entre el necio y el inteligente no haya ninguna diferencia en cuanto al gobierno de los afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, para que podamos determinar lo que puede y lo que no puede la razón en cuanto al gobierno de los afectos; y he dicho que en esta parte trataré de la sola impotencia humana. Pues he decidido tratar por separado de la potencia de la razón sobre los afectos.[9]

Una vez que Spinoza ha mostrado que el hombre es un ser natural y que, por ende, está sujeto a la posibilidad de que sus pasiones lo rebasen, ahora dará cuerpo a su ética en cuanto tratamiento de las posibilidades de la razón. Es importante señalar que, según Spinoza, la razón no puede exigir nada que sea contrario a la naturaleza. Lo que exige la razón es que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que realmente es útil para él y que apetezca todo lo que lo conduce a

[9] *Ibid*., p. 187.

la perfección. Ello debe entenderse en el sentido de la conciencia de orientarse en sus acciones por el principio de la conservación de su ser. Así, el fundamento de la virtud es el esfuerzo o potencia en conservar el ser, y la felicidad no consistirá sino en esta conservación. Por ello, la virtud debe ser apetecida.

Dadas estas condiciones, se desprende de la propia naturaleza humana lo inevitable de la necesidad de cosas externas y de establecer relaciones de intercambio con los otros. Pero aquí Spinoza en lugar de transitar por la vía que lleva a la fundamentación filosófica de la competencia mercantil como natural, se desvía hacia la concepción de la potencia comunitaria como el cimiento más sólido y más acorde con los hombres.

> En efecto, si, por ejemplo, dos individuos enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos.[10]

En efecto, todo esto acontecería si los hombres pudieran siempre guiarse por la razón. Sin embargo, esto no sucede salvo hipotéticamente. De hecho, Spinoza suspendió, en 1665, la redacción de su *Ética* para elaborar su *Tratado teológico-político*:

[10] *Ibid.*, pp. 188-189.

> [...] una de cuyas cuestiones principales es: ¿por qué el pueblo es tan profundamente irracional?, ¿por qué se enorgullece de su propia esclavitud?, ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad?, ¿por qué es tan difícil, no ya conquistar, sino soportar la libertad?, ¿por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y el remordimiento?[11]

Es probable que cuando Spinoza tuvo claridad acerca de estas cuestiones, haya reanudado la redacción de su *Ética* en el punto en que se presentaba la conexión entre la ética y la política. Retomemos la argumentación.

Si los hombres pudieran siempre gobernar conscientemente sus pasiones, serían dueños de sí, superarían la servidumbre y formarían una comunidad estatal racionalmente constituida, con una forma claramente democrática. Sin embargo, como parte de la naturaleza, los hombres no sólo se guían por la razón sino que se hallan sometidos a los afectos, que suelen superar a la potencia y a la virtud. Así, aun cuando necesitan de la ayuda mutua, los hombres son arrastrados por las pasiones:

> Por tanto, para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno [...] ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el hecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga sí la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de amenazas. Pero esta

[11] G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, España, Tusquets, 2001, p. 18.

> sociedad, consolidada por las leyes y la potestad de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho, ciudadanos. Por lo cual entendemos fácilmente que en el estado natural no se da nada que sea bueno o malo por el consenso de todos, puesto que todo aquel que se halla en estado natural, solamente mira por su utilidad, y según su índole, y en cuanto tiene en cuenta sólo su utilidad, decide lo que es bueno y lo que es malo, y no está obligado por ninguna ley a obedecer a nadie, sino sólo a sí mismo Y, por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito, pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El delito no es, pues, nada más que la desobediencia, que por eso es castigada en virtud del solo derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia se le computa al ciudadano como un mérito, ya que por esto mismo se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es por consenso común dueño de cosa alguna, ni en la Naturaleza se da nada que pueda decirse que es de este hombre y no de aquel otro, sino que todo es de todos; y, por ende, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de conceder a cada cual lo suyo o de arrebatarle a alguien lo que es suyo; esto es, en el estado natural nada sucede que pueda llamarse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es de éste y lo que es de aquél. De donde resulta claro que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza del alma.[12]

He citado en extenso porque me interesaba que quedara clara, por las propias palabras de Spinoza, la fundamentación contractualista del origen del Estado, dada la premisa según la cual los hombres no siempre se guían por la razón. Debemos percatarnos que aquí Spinoza identifica sociedad y Estado, y esta identificación se logra a partir del contraste con el estado natural. Es en la condición estatal donde tiene sentido el delito, el castigo y la propiedad. En

[12] B. Spinoza, *Ética*..., *op. cit.* pp. 204-204.

la asociación estatal, una vez establecido el poder unitario coactivo, los hombres pueden vivir en concordia, armonía y libertad. "El hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo [...] El hombre que es guiado por la razón desea, pues, para vivir más libremente, observar las leyes comunes del Estado".[13]

Es preciso señalar que con esta fundamentación del Estado, Spinoza se enfrenta a los dilemas propios del contractualismo. En efecto, los hombres, a un tiempo racionales y pasionales, se someten al acuerdo común de vivir en sociedad y con ello garantizar su libertad. Empero ¿cómo se organiza, en concreto, el sistema institucional que garantiza el óptimo funcionamiento del pacto estatal? Para responder a esta pregunta es necesario recurrir a la política del pensador holandés.

Política: unidad soberana y democracia

Llegados a este punto conviene detenerse en los aspectos centrales de la política de Spinoza. Ello nos permitirá elucidar el inevitable retorno a la unidad estatal que implica el contractualismo, por más que en otro plano, sea favorable a la democracia. Advertimos, entonces, la existencia de dos niveles en la problematización de la política y del Estado. Uno estaría constituido por el proceso de génesis de la unidad estatal; otro, más concreto, atendería a las formas diversas que puede adquirir aquella unidad estatal.

Spinoza sigue a Maquiavelo al pretender estudiar a los seres humanos tal y como son y no partir de cómo deberían de ser. Además, el filósofo holandés se inscribe en la tradición iusnatura-

[13] *Ibid*., p. 231.

lista, y sostiene, entonces, que el derecho natural está determinado por la potencia de cada cual. Razón y pasión forman, como hemos visto, un binomio indisoluble. Esta constitución humana contiene de suyo tanto el recurso a la razón como el poder de las pasiones. Tal constitución describe tanto el derecho natural de cada cual como el libre juego de las pasiones. No hay, sin embargo, una inclinación natural al gobierno de la razón. Más bien, la condición natural de los hombres consiste en lo que podríamos llamar la hegemonía pasional: "cada cual se deja llevar por su deseo y ocupa su pensamiento con la avaricia, la gloria, la envidia, la cólera, etcétera, de tal modo que ningún lugar queda para la razón".[14] De este modo, los hombres están situados como "enemigos por naturaleza". En el "estado natural" se produce una lucha de todos contra todos y los hombres apenas pueden ser autónomos. Dada esta situación y para organizar su convivencia en paz, armonía y seguridad, han de formar, entre todos, un derecho común que tiene la capacidad de obligar al individuo. El Estado queda puesto como este derecho definido por el poder de la multitud. Cada uno transfiere a la sociedad o al Estado, que son sinónimos, todo el poder que tiene. Así, el Estado reúne el derecho de la naturaleza en todas las cosas, es decir, "el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al último suplicio".[15]

Ahora bien, ¿por qué los hombres deciden abandonar el estado de naturaleza y entrar en un estado civil? De acuerdo con las premisas lógicas del modelo contractualista, la respuesta sugiere que habría un despliegue de racionalidad para que los hombres juzguen que es conveniente vivir en una asociación estatal. La solución de Spinoza es un poco diferente: "Dado que los hombres se guían,

[14] B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, España, Sígueme, 1976, p. 280.
[15] *Idem.*

como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, *no porque la guíe la razón*, sino algún *sentimiento común*, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una *esperanza* o un *miedo* común o por un anhelo de vengar un mismo daño".[16] Y he aquí que Spinoza sostiene que "los hombres tienden por naturaleza al Estado político". No es que los hombres sean políticos por naturaleza, como sostenía Aristóteles. Se trata, antes bien, de entender que la condición natural de los hombres, racional y pasional, los conduce hacia la construcción del Estado político. Si los hombres se guiaran por la razón, si desearan con más vehemencia lo que les es más útil "no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad". Esto no es así, y en consecuencia "hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón".[17]

En este nivel, Spinoza concibe que la multitud construye al Estado. Mediante un acuerdo unánime se otorga a alguien el derecho de encargarse de los asuntos públicos.

> Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etcétera. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de

[16] B. Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 122. Los subrayados son míos.
[17] *Ibid*., p. 123.

> los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.[18]

Hay que señalar que el pacto fundador del Estado es por sí mismo democrático. Ese es un primer nivel de conceptuación de la democracia en Spinoza. En este nivel la democracia queda definida como el derecho de la sociedad.

> Verdaderamente se llama democracia este derecho de la sociedad, que por esta razón se define: *Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden*. De lo cual se deduce que la suma potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma.[19]

Sin embargo, es otro nivel el de la democracia como una específica forma política que adquiere el sistema institucional que concrete o encarne aquel derecho concentrado en el poder del Estado. Sobra decir que en este segundo nivel, el de la forma política, el mismo derecho de la sociedad denominado Estado puede adquirir otras manifestaciones, específicamente la monarquía o la aristocracia.

El Estado, entonces, es democrático en su constitución, pero el poder que concentra es uno y ha de ser efectivo. Por más democrático que sea un Estado no deja de ser un Estado y, por lo tanto, no deja de tener atributos centrales que lo definen en cuanto tal. Su poder tiene que ser un poder efectivo. Si no es obedecido, en cuanto poder no tiene ningún sentido. De ahí desprendemos que el recurso a la democracia entendida como la potencia de la multitud unificada que ha decidido vivir bajo la forma estatal es un referente abstracto

[18] *Ibid*., p. 94.
[19] B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit*., p. 281.

para fundamentar la existencia del Estado. Lo que de manera más notoria revela esta alusión a la democracia como recurso filosófico es que Spinoza no deja de considerar que el pacto fundador del Estado no es una consecuencia necesaria del razonamiento de los hombres, sino el resultado de una combinación de razón y miedo que, incluso, reserva un sitio a la fuerza o a la necesidad, para que pueda constituirse. No hay que perder de vista tampoco que el pacto puede ser explícito o tácito. Todo esto nos lleva a concluir que Spinoza es conducido, por la propia lógica de su análisis de la naturaleza humana, hacia la fundamentación de la necesidad de la unidad estatal, cuya característica esencial es el poder soberano absoluto. Para Spinoza, el Estado se puede desgarrar si concede a alguno o algunos de sus súbditos la potestad de vivir según su propio sentir. En la condición estatal, todos han de someterse al poder soberano, lo que se traduce en la ausencia de privilegios y en la anulación de la impunidad. Cuando alguna persona o grupo de personas tiene(n) privilegios, es decir, se rigen por normas, usos y costumbres diferentes de las del Estado, y esas normas significan no obedecer a las leyes del Estado para obtener ventajas sobre otros, entonces hay impunidad y, en consecuencia, se destruye el Estado, y los hombres vuelven al estado de naturaleza. Para mantener la condición estatal la obediencia al poder soberano deviene la premisa suprema. En este sentido, "aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas". Esto dice el democrático Spinoza. Y es que él piensa y fundamenta teóricamente la necesidad de la existencia del Estado, independientemente de la forma política que haya de adquirir.

De este modo, el elemento más importante de la asociación estatal es la suprema potestad. Spinoza habla en plural y se refiere a "las supremas potestades de un Estado" como el alma misma del derecho concentrado de la sociedad. Ellas y sólo ellas tienen el derecho a decidir qué es bueno y qué es malo, qué es equitativo y

qué inicuo, qué deben hacer u omitir los súbditos; sólo a ellas les compete el derecho de dictar las leyes, de interpretarlas en los casos particulares; sólo a ellas compete el derecho de declarar la guerra y de establecer las condiciones para la paz. Como vemos, al igual que Hobbes, Spinoza concibe la necesidad de la concentración del poder y del derecho como la característica definitoria de la condición estatal de vida.

Con todo, el Estado tiene límites: "No pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas". Nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Tampoco nadie puede ser obligado a realizar acciones que la naturaleza humana abomina. En esta tesitura Spinoza se plantea si la suprema potestad puede "pecar" o cometer alguna infracción de tipo moral y si está sujeta a las leyes. Como buen iusnaturalista, Spinoza ubica a la ley natural concretada en el recurso a la razón, como el límite del derecho de la sociedad: "[...] la sociedad peca cuando hace algo contrario al dictamen de la razón".[20] En concreto, ¿qué actos están vedados para el poder soberano del Estado? "Asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad".[21] Conviene hacer énfasis en que estos límites del poder soberano del Estado están puestos por las leyes de la naturaleza pero no opera en cuanto a las leyes civiles. Según el derecho civil, sólo quien detenta el poder supremo es el intérprete de las leyes. Él puede violar los contratos o leyes, cuando "el bien común así lo exige".[22] El poder soberano del Estado, entonces, no está sometido a las leyes que él mismo elabora; incluso puede recurrir a la violación si es necesario para mantener la seguridad y la paz, pues, a fin de cuentas, "[...] el

[20] B. Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 114.
[21] *Ibid.*, p. 115.
[22] *Ibid.*, p. 116.

Estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias".[23]

Pero la forma de vida que el Estado representa no sólo brinda seguridad y paz sino que se convierte en la condición de la libertad. Spinoza procura contrastar el estado de servidumbre respecto de la libertad engendrada en la forma estatal de vida. La servidumbre consiste en no depender de sí sino de otro. Ya hemos visto que la forma primaria de servidumbre se produce cuando en un sujeto no gobierna la razón sino las pasiones. En contraste, la libertad consiste en guiarse por la razón y no, como podría pensarse, dar rienda suelta a los apetitos. La libertad está ligada a la autonomía y consiste en ser causa de sí. En cambio, la no libertad es la heteronomía, es decir, la dependencia respecto de otro. Si el Estado se armoniza con la libertad puede entenderse que las relaciones de servidumbre son superadas y los hombres viven en situación de paz, seguridad y libertad. Según estas premisas el Estado no sería manifestación del dominio sino de racionalidad y libertad. Lo interesante de esto brota cuando nos preguntamos, desde el horizonte de interpretación de Spinoza, acerca de la coexistencia del Estado y las relaciones de dominación propias de la servidumbre. Si ocurre tal coexistencia es necesario que nos preguntemos acerca de lo que habría fallado. ¿Por qué aún en situación estatal persiste la servidumbre?

Veamos la manera en la que Spinoza concibe las relaciones de poder entre los hombres.

> Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no

[23] *Ibid*., p. 103.

> su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suya tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persiste el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo.[24]

Este párrafo nos ofrece no sólo las distintas posibilidades y dimensiones de las relaciones de poder establecidas entre los seres humanos; también nos proporciona la clave para entender la compatibilidad entre las relaciones de poder y la condición estatal. En efecto, la concepción spinoziana del vínculo entre la razón y las pasiones permite imaginar que alguien prefiera vivir en relación de servidumbre antes de hacerse causa de sí;[25] además, como el pacto fundador del Estado puede ser tácito y a él pueden los individuos ser llevados por el miedo, la fuerza o la necesidad, podemos concluir que la situación estatal es perfectamente compatible con el poder y la servidumbre. Pero entonces, la situación estatal y la política en ella desarrollada, supuestos de la libertad, se cimientan en la servidumbre renegada, escondida o reprimida. La confesión de este carácter es que, a fin de cuentas, el poder soberano del Estado sólo tiene límites en la ley natural pero no en el marco del derecho civil. Nuevamente, al igual que en el caso de Hobbes, encontramos en Spinoza la lógica de la política estatal: un poder particular puesto como absoluto da expresión ilusoriamente invertida de la multiplicidad de las relaciones de servidumbre.

[24] *Ibid*., p. 90.

[25] Spinoza nos proporciona un criterio de raigambre aristotélica para distinguir entre servidumbre y libertad. "Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino la del imperante, entonces el agente es siervo e inútil para sí". Y con más precisión: "Siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbdito, finalmente, aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y por lo tanto para él". B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit*., p. 283.

ÉTICA DE LA REVOLUCIÓN

> La única idea del despotismo es el desprecio del hombre, el hombre despojado de su humanidad, y esta idea tiene sobre muchas otras la ventaja de corresponder al mismo tiempo a un estado de hecho. El déspota no ve a los hombres de otro modo que despojados de dignidad [...] Donde predomina el principio monárquico, los hombres están en minoría; donde ese principio no es puesto en duda, no existe hombre alguno.
>
> KARL MARX, 1844

I

Si el capitalismo sigue siendo un sistema social o, si se prefiere, un modo de vida o, incluso, un esquema de civilización, cuya base es la dominación, la explotación, la opresión y la exclusión de y entre seres humanos, entonces un documento político que llamó a la rebelión en contra de este orden de cosas tiene hoy todavía algo que decir. El *Manifiesto del Partido Comunista*, redactado y publicado hace

casi ciento setenta años es, ante todo, un grito de rebeldía.[1] No se trata de un grito que demanda compasión; tampoco es un grito lanzado a los oídos de la caridad o la benevolencia. Es, en cambio, un grito de protesta y una propuesta de rebeldía. Es el equivalente del "Y venimos a contradecir" de los primeros zapatistas[2] o bien, del ¡Ya basta! de muchos movimientos sociales que han expresado su hartazgo con un sistema que los domina o los excluye. Se trata, en suma, de un llamado a cambiar la forma y el contenido de la organización del mundo de la vida social.

La posibilidad de cambiar el mundo no la inventaron los autores del *Manifiesto*. La heredaron del espíritu moderno que había enseñado que los seres humanos y no los dioses ni los monarcas, eran los artífices de su propia vida y de su mundo. No fue fácil desprenderse de una mentalidad fatalista que atribuía a una voluntad ultramundana el decurso de los aconteceres terrenales. Fue un largo y, en ocasiones, doloroso proceso, análogo a aquel que viven los individuos cuando dejan de hacerse dependientes de otros y devienen únicos responsables de su vida. Fue un proceso de desvanecimiento de lazos comunitarios que si bien sujetan al individuo le brindan en cambio protección y seguridad. Fue un proceso desgarrador que Max Weber atrapó con la idea de "desencantamiento" del mundo, es

[1] Remito a los siguientes ensayos y artículos que se ensamblan con el presente: G. Ávalos Tenorio, "Rebeldía y libertad (La fecundidad ética del Manifiesto)", en G. Almeyra (coord.), *Ética y rebelión. A 150 años del Manifiesto Comunista*, México, La Jornada Editores, 1998; *Id*. "Marx: de la ética a la política", en J. Marcone, S. Ortíz Leroux y Á. Sermeño, *Los vértigos de la política: una revisión desde la Modernidad*, México, Coyoacán/UACM/Conacyt, 2012; *Id*. "Actualidad de Marx. Cosificación, fetichismo y enajenación", en *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, núm. 64, agosto, México, UAM-Xochimilco, 2012.

[2] A. Warman, *...Y venimos a contradecir*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.

decir, de un quiebre total de las imágenes religiosas y mágicas que daban soporte y coherencia a la vida de los sujetos. Este proceso no fue pacífico sino violento y, a menudo, sangriento y cruel; no fue lineal sino trepidante y ambiguo; no fue ascendente sino contradictorio y por ello, en varios aspectos, descendente y regresivo.[3] El develamiento y la Conquista de América, el Renacimiento, la Reforma Protestante, las guerras religiosas, la Inquisición, las grandes revoluciones políticas en Estados Unidos, Inglaterra y Francia son, entre otros eventos, las estaciones más prominentes de este itinerario que el espíritu moderno transitó para formular, a veces de manera furtiva y otras de manera clara y pública, que eran los seres humanos los hacedores del mundo y los responsables de su vida. Otros poderes ya muy terrenales vendrían a instalarse en el lugar de los antiguos dioses. Este choque ha sido traumático para la conciencia moderna. "El hombre ha nacido libre –escribía Rousseau– y en todas partes se encuentra encadenado". Y es que el mundo recién elaborado, que había exiliado a las deidades y había evaporado el influjo de la divina providencia, pronto vio nacer nuevos dioses y nuevas fuerzas majestuosas que desafiaron la declarada autonomía de los individuos. Sí: los individuos eran libres e iguales. Ni privilegios ni lazos

[3] Los aspectos regresivos de este proceso fueron tratados, entre otros, por Adorno y Horkheimer: "[...] la adaptación a la potencia del progreso –o al progreso de la potencia– implica siempre de nuevo esas formaciones regresivas que hacen evidente el progreso de su contrario, y no sólo en el progreso fracasado, sino también en el mismo progreso logrado. La maldición del progreso constante es la incesante regresión [...] Esta regresión [...] concierne también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para someterla. La unificación de la función intelectual, por la que se cumple el dominio sobre los sentidos, la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia; la separación de los dos campos deja a ambos humillados y disminuidos...". *Dialéctica de la ilustración*, Argentina, Sudamericana, 1987, p. 52.

de dependencia, ni obstáculos para la acción, ni coerciones ni, en fin, castigos divinos, tenían lugar en la faz de esta tierra. Sin embargo, y ello lo supimos después, los viejos dioses y los viejos poderes, en realidad se transfiguraron y se avecindaron en nuevas sedes. Se convirtieron en nuevos dioses y en nuevos poderes. Llegaron al inconsciente del individuo, se instalaron también en el Estado, en el mercado y en los lugares de la producción.

El liberalismo y la Ilustración, esos grandes cuerpos de ideas que habían declarado como principio fundamental la libertad del individuo y con ella la capacidad de autodeterminación y que Kant formuló como la salida de la minoría de edad autoculpable por servil y dependiente, se detenían justo cuando se planteaba la construcción de un orden social y un orden político terrenal. La modernidad podía ser radicalizada. Y así como Graco Babeuf lanzó su Revolución de los Iguales porque consideró que la gran revolución aún no resolvía el problema social fundamental, así como Feuerbach consideró que el proceso de sacralización no había sido lo suficientemente radical, así Marx y Engels advertían la incompletud del proceso de construcción de lo humano desde lo humano y se percataron de la presencia de los nuevos poderes que se presentaban como nuevos dioses. Su grito de rebeldía se explica, entonces, como una propuesta para continuar con el proceso ya iniciado de secularización. La forma argumental de este grito de rebeldía es más o menos sencilla: la época de la burguesía, esto es, la civilización del capital ha desarrollado obras maravillosas, pero éstas no son sino el resultado del trabajo; los trabajadores se hacen más miserables en la medida en que crean un gran mundo de riquezas. En conclusión: son los trabajadores los que están en condiciones y posibilidades de cambiar el mundo.

II

Ese grito de rebeldía no es la expresión inarticulada de dolor ni la onomatopeya del quejido. Es un grito transfigurado en discurso racional, fundamentado y coherente. Podría decirse que es una exposición o, en el cabal sentido del término, una manifestación de la razón ilustrada (el Iluminismo) que decidió no conformarse con el mundo burgués. Este mundo era demasiado estrecho, opresivo y restrictivo para ella. Ese mundo era insuficientemente racional y débilmente secular; la desacralización resultaba todavía incompleta. De la crítica del cielo –decía Marx– había que pasar a la crítica de la tierra. Pero este paso, en apariencia sencillo si se seguía la lógica y la dinámica del liberalismo y la Ilustración, ya se enfrentaba con un mundo institucionalizado de acuerdo con los principios del poder: el poder del dinero que no era sino la expresión del poder del capital y su institucionalización en la fábrica y en el mercado; el poder, no menos sólido y firme, del Estado, institucionalizado también en una relación vertical y descendente entre gobernantes y gobernados y resguardado por las policías, los ejércitos y las cárceles. De nuevo la razón ilustrada, ahora bajo otras formas, se enfrentaba con un orden social y político institucionalizado.[4]

El Romanticismo ya había adelantado su crítica. Pero se lanzó contra una de las repercusiones o consecuencias más sentidas del mundo construido por la razón: el vacío que en el individuo provoca

[4] "Desde el comienzo, la idea y la realidad de la Razón en el periodo moderno contenían los elementos que ponían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación". H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, España, Alianza Editorial, 1971, p. 404.

la succión de sus cualidades sensibles cuando rige la fría y calculadora razón. El espíritu romántico se orientó, sobre todo, a correr el velo del mundo de la razón triunfante para hallar paradojas y verdaderas contradicciones. Lo que hoy podríamos llamar la tragedia de la modernidad fue el gran descubrimiento del Romanticismo. A su manera, los románticos se rebelaron pero dejaron en suspenso la posibilidad de una razón o, si se quiere, de una diferente dimensión de la razón que no coincidiera necesariamente con el mundo del cálculo egoísta y deshumanizado.

Y es que uno de los representantes más prominentes de la Ilustración, el pequeño y frugal hombre de Köningsberg, había explorado los laberintos de la razón. Para hacerlo fundó un camino que llamó "crítica" (*Kritik*). La crítica es examinar; depende de la facultad de pensar. Descubrió entonces que la razón, entendida como la facultad de conocer, se desdoblaba:

> El conocimiento puede relacionarse con sus objetos de dos maneras: o simplemente *para determinar* éste y su concepto (que en otra parte debe haberse dado), o para *realizarlo*. El primero es un *conocimiento teórico* de la razón; el segundo, un *conocimiento práctico*.[5]

La primera gran obra de Kant fue, en efecto, la *Crítica de la razón pura*; ahí exploró la capacidad de conocer los objetos de la naturaleza y encontró límites insuperables: se pueden conocer los fenómenos pero no las cosas en sí. Empero era todavía necesario examinar el mundo de los seres humanos y especialmente las posibilidades de conocer imperativos para la acción, pues el mundo de los seres humanos es práctico. Dice Kant:

[5] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, España, Ediciones Orbis, s/f, p. 86.

> [...] existe una aplicación práctica, y absolutamente necesaria, de la razón pura (la aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponérsele, a fin de no caer en contradicción consigo misma. [De este modo] la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo.[6]

En efecto, en su obra posterior, la *Crítica de la razón práctica*, Kant examinó las posibilidades de imperativos morales (que son incondicionados y por ello diferentes a los imperativos jurídicos) fundados en la razón. Con esto quedaban perfectamente delimitados los campos del ser y del deber ser. El deber ser ya no se orientaría según la fe o la creencia, la tradición o la costumbre sino de acuerdo con la razón. En consecuencia se hacían patentes varias dimensiones de la razón y no una sola y fatal institucionalización mundana de la misma. Desde la razón crítica se hacía posible emprender el examen y la modificación práctica del mundo que, por estabilizarse e institucionalizarse, tan sólo parcialmente cristalizaba a la razón. Por lo menos esta era una posible forma de asimilar el legado kantiano, pues el propio Kant rechazaba la revolución social o la mutación en la forma política mediante la insurrección. De cualquier manera la posibilidad de rebelarse con base en los imperativos categóricos de la razón práctica quedaba fundada. Además el gran esfuerzo reflexivo de Kant abrió la posibilidad de valerse de ideales construidos por el pensamiento no para *aplicarlos* a la "realidad" sino para que los individuos mismos pudieran orientar su acción *autónoma*. Regir la acción desde un horizonte trascendental donde existían ideas regulativas de la razón implicaba poder actuar en el mundo sin negar la libertad, es decir, respetando la autonomía de los sujetos.

[6] *Ibid.*, pp. 92-93.

Este atajo kantiano nos conduce a una revaloración del *Manifiesto del Partido Comunista* en términos de la razón práctica. Y, en definitiva, adquiere otra fisonomía. Resalta sobre todo su contenido ético, pues el llamado a rebelarse en contra de un orden fundamentado racionalmente como injusto o inadecuado según los principios de la libertad, es lo que anima la confección misma del *Manifiesto*. El documento no está exento de errores e insuficiencias, de limitaciones y reduccionismos pero su sentido profundo sigue siendo éticamente vigente.

III

Por esta razón, no comparto la opinión de quienes asumen una validez irreflexiva del *Manifiesto* y lo declaran vigente en todos sus puntos; tampoco la de quienes lo descartan por ser un panfleto que no hay que hacerle caso. Pienso, en cambio, que el *Manifiesto* fue escrito con toda seriedad y rigor. Sus autores no mentían ni querían convencer al proletariado mediante falacias o paralogismos. Pretendían "expresar a la luz del día y ante el mundo entero sus ideas, sus objetivos, sus tendencias".[7] En consecuencia el *Manifiesto* sí expresa el pensamiento genuino de quienes lo escribieron. Por ello hay que tomarlo en serio; una parte de esa forma de asumirlo es ubicarlo en

[7] K. Marx y F. Engels, "Manifest der Kommunistischen Partei", en *Id. Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Band I, Berlin, Dietz Verlag, 1975, p. 415. Versión en castellano: Marx y Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en Karl Marx, *La cuestión judía* (*y otros escritos*), Barcelona, Planeta Agostini, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Selección e introducción de José Manuel Bermudo, 1994, p. 246.

el desarrollo del pensamiento de Marx.[8] Evidentemente hubo cambios y algunos de ellos muy profundos. Los estudios de economía política de Marx progresaron notablemente y, de hecho, nunca terminaron. A partir de los *Grundrisse* y *El Capital* lo fundamental de la crítica de Marx se despliega de tal forma que el núcleo explicativo de la forma social capitalista ya no será el hecho de que unos tengan y otros carezcan de los medios de producción sino el hecho no visible *prima facie* que se trata de una relación que los seres humanos mismos construyen. En correspondencia con ello la complejidad de lo social se hará patente y, en consecuencia, la revolución y la construcción de un nuevo orden se tornarán más delicadas y complicadas. De esto darán cuenta las reflexiones *post mortem* de la Comuna de París donde Marx se percata de que la revolución es un proceso en el que no basta con que los obreros tomen la maquinaria del Estado y la pongan a funcionar en su favor, pues el proceso estatal es mucho más complejo que el simple momento de declarar válida una nueva autoridad. Y no sólo serán las lecciones de la Comuna lo que hará repensar a Marx los aspectos políticos del proceso del cambio consciente de la realidad social; serán también sus reflexiones críticas sobre la economía política lo que le obligará a vislumbrar la enorme complejidad de la dominación del capital y también lo que lo llevará a la revaloración de la política de la reforma. Todo esto y, más aún, la amarga experiencia totalitaria del stalinismo, aboga en favor de una necesaria relectura del *Manifiesto* en su dimensión ética. Si esto es posible entonces resaltarán una posición ética emancipadora como

[8] Aquí me refiero únicamente a Marx no sólo porque, como se sabe, él fue quien directamente redactó el *Manifiesto* sino también porque es a la luz de su pensamiento anterior y posterior como mejor se puede evaluar el sentido ético que encierra el documento y que se expresará en innumerables ocasiones.

el fundamento del *Manifiesto* y la viabilidad de una rearticulación de su dimensión estrictamente política.

IV

Una relectura ética del *Manifiesto* nos conduce a adoptar un horizonte de interpretación tal que permite extraer no tanto los párrafos que aún caracterizan al capitalismo de nuestros días sino los motivos profundos que hacen pertinente, vigente, aquel añejo grito de rebeldía.

Una de las consecuencias más fructíferas de este horizonte ético de interpretación es que permite separar el discurso crítico de Marx respecto del totalitarismo soviético y de las grotescas truculencias stalinianas con las que, a menudo, ha sido identificado. Es cierto que hubo aspectos de los giros expresivos de Marx y Engels que daban pábulo a una interpretación y a una práctica político-gubernamental totalitaria. No es menos cierto que aquella no era la única interpretación posible. En realidad la práctica totalitaria contravenía a cada paso el mensaje de no dominación y de liberación que dio fundamento a la razón crítica marxiana. Si desde un horizonte ético hubiera quedado claro que no se debía negar ni subsumir la voluntad y la libre individualidad de los sujetos para construir el socialismo; si hubiera quedado claro que no era oprimiendo a los individuos como se lograba su liberación, quizá no se hubiera evitado el terror stalinista pero hubiera sido muy difícil amparar en fragmentos de las obras de Marx las perversas acciones totalitarias. En sus acciones políticas, aquellos que comparten las ideas de Marx, más que los que pertenecen a otras corrientes de pensamiento, son quienes están más comprometidos con la vinculación entre ética y política. Una interpretación ética de un documento eminentemente político como es el *Manifiesto* puede estrechar los lazos entre los principios

éticos y la práctica política. Por supuesto que ello no es muy ortodoxo pero sí es más productivo si miramos las necesidades actuales de resistir el poder del capital desde los sufrimientos y padeceres de millones de hombres y mujeres de carne y hueso. La práctica política liberadora no puede negar, so pretexto de necesidades históricas o de la "enajenación de las masas", la libre individualidad ni la autonomía de los sujetos. En la revolución, decían Marx y Engels en *La ideología alemana*, el cambiar las circunstancias coincide con el cambio de los propios individuos que la emprenden.

Desde este horizonte ético, el *Manifiesto* puede ser entendido como un documento rebelde en contra de la dominación y, por ende, en favor de la libertad. ¿Qué libertad? Una libertad entendida como ausencia de obstáculos y de constricciones para la acción individual pero también como el regirse sólo por aquellas leyes que uno mismo se ha dado. Es decir, presenciamos una síntesis de los conceptos liberales y democráticos de libertad. Pero además como propuesta ética el *Manifiesto* reposa en un sentido más amplio del concepto de libertad: aquel vinculado con la idea de no dominación, es decir, de una forma social, entendida como nexo entre individuos que no contenga la subsunción del Otro en el Yo para la construcción de la identidad del Yo. Esa libertad para todos es por supuesto diferente a la libertad de los capitalistas para explotar y oprimir a los trabajadores. La libertad como no dominación quiere decir que no exista la imposición de una voluntad "ajena, extraña y hostil" sobre la conducta de los individuos; quiere decir también que las relaciones de mando y obediencia no tienen como trasfondo el vivir de los que mandan a costa del trabajo ajeno de los que obedecen. Porque están pensando en este concepto posible de libertad es que Marx y Engels vislumbran un espacio contrafáctico donde se extingan los antagonismos de clase y las clases mismas y donde no haya ya lugar para la opresión.

En una interpretación ética esto no significa que tengan una utopía lista para aplicarla a la realidad o, si se quiere dar un giro más

dramático a esta expresión, que tengan un modelo dogmático de paraíso celestial para amoldar a él la realidad terrenal por la fuerza, con su correspondiente intolerancia inquisidora. Tampoco significa, en consecuencia, que sea un futuro a alcanzar. Significa, en cambio, que el principio de no dominación actúa en el presente como horizonte trascendental *a priori* en la práctica misma de la rebeldía, sin negar ni la libertad primaria que defendió el liberalismo (la libertad de actuar sin obstáculos y sin constricciones) ni la libertad positiva que defendieron los demócratas a lo Rousseau y los republicanos a lo Kant (la libertad como autonomía, es decir como actitud responsable que se desprende de la facultad racional de los sujetos de darse leyes a sí mismos). Claro está que en el discurso de Marx y Engels difícilmente vamos a encontrar esta formulación. Es verdad que, en varios pasajes, el comunismo aparece como un futuro promisorio y una meta. También es verdad, sin embargo, que se cuidaron mucho de identificarse con los socialistas utópicos; sobre todo Marx se resistía a diseñar el futuro. Insisto: en una interpretación ética aquel ideal de no dominación y de ausencia de opresión puede ser ubicado como un horizonte trascendental *a priori*, es decir, como una idea regulativa de la razón práctica que tiende a funcionar, en la práctica política concreta, como resguardo antitotalitario.

En esta tesitura, las ideas políticas del *Manifiesto*, esto es, la revolución, la conquista del poder, la dictadura del proletariado y la extinción del Estado y la política, con mucho las más polémicas y atacadas desde variadas posiciones, adquieren un lugar diferente del que comúnmente se les ha atribuido. Dejan de tener el puesto nada envidiable de dogmas para su aplicación forzosa. Adquieren, en cambio, el sentido más ordinario de propuestas políticas inspiradas por la época y las circunstancias concretas, cuya modificación o reformulación en nada altera la propuesta de rebeldía y liberación ("emancipación" le gustaba decir a Marx) impresa en el *Manifiesto*.

V

En efecto, la cuestión de la política ha sido, con mucho, la más debatida y la más increpada no sólo del *Manifiesto* sino del pensamiento de Marx. Los cuestionamientos han procedido de diversos flancos y han adquirido en ocasiones la forma de diatriba y repulsa y, en otras, de diálogo fraterno. Los anarquistas, empezando con Bakunin, han visto un reciclamiento del autoritarismo en la propuesta política de Marx; han visto igualmente que la idea de la dictadura del proletariado llevaba la impronta de un poder *sobre* el proletariado. Los socialdemócratas vieron las dificultades de conciliar la revolución y la dictadura del proletariado con la tendencia del capitalismo a incorporar paulatinamente a los obreros en los beneficios sociales y en la extensión de la democracia.

Con todo, han sido los liberales quienes de manera más contundente han cuestionado las propuestas políticas de Marx, en especial aquellas formuladas en el *Manifiesto*. No es casual: la sensibilidad liberal es particularmente aguda en la detección de los síntomas de totalitarismo. En ocasiones es tanto su temor hacia el poder del Estado y de la autocracia, que desprecian los controles públicos sobre cualquier conducta de los sujetos. En la actualidad, cuando la propia dinámica reestructuradora del capital ha arrasado con varios derechos sociales de los trabajadores, estos liberales están muy complacidos de ver cómo triunfa la libertad del individuo frente al poder del Estado. Son los liberales del tipo Hayek que confían (o sea que tienen fe) en la libre actuación del mercado. Ya Franz Hinkelammert[9] advirtió la entraña totalitaria de esta fe en el libre mercado. Por desgracia esta nueva teología es hegemónica en el presente. Su formulación es muy simple y contradictoria desde el punto

[9] Franz Hinkelammert, *Totalitarismo y democracia*, Costa Rica, DEI, 1987.

de vista lógico pues tratan de demostrar lo que en realidad suponen: que los seres humanos son desiguales y que unos deben recibir más que otros en función de esa disparidad de talentos. En consecuencia cualquier medida de nivelación es totalitaria pues los más limitados, incapaces, indolentes, irresponsables o débiles, saldrán beneficiados injustamente en contra de los más hábiles, brillantes, capaces, responsables y disciplinados.[10] ¡Totalitarismo! El epíteto resuena frente a toda tentativa de reparación o nivelación. ¡Totalitarismo! El marbete es colocado sobre cualquier intento de justicia distributiva que no sea el del libre mercado. ¡Totalitarismo! Sin darse cuenta, quienes lo profieren se sitúan precisamente en un lugar y en una condición idéntica a la que pretenden denostar, pues desde su púlpito absolutista se erigen en autoridades morales que pontifican desde el lugar de la Verdad.[11] El argumento es tan primitivo e ignorante que quizá no valga la pena reparar en él pero lamentablemente es una ideología hegemónica y ello quiere decir que tiene fuerza incluso entre los dominados. Parte de este proceso es que la teoría crítica ha sido puesta en el exilio.

No es a esta parte de liberales a los que me he referido sino a otros que, conocedores de al menos una parte de la obra de Marx, han querido dialogar.[12] Algunos de ellos no son, digamos, liberales

[10] Un texto especialmente claro en la exposición de estas ideas es el de F. Hayek, *Caminos de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

[11] *Vid*. S. Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el* (*mal*) *uso de una noción*, España, Pre-Textos, 2002.

[12] Particularmente me refiero a los siguientes autores: H. Kelsen, K. R. Popper, I. Berlin, R. Aron, N. Bobbio, C. Rosselli, L. Kolakowski, J. G. Merquior. La lista puede completarse con otros nombres más bien vinculados con la "reconstrucción" del materialismo histórico, pero que han tenido presente, en todo momento, la herencia ética de la Ilustración y, en ese marco, la contribución liberal: K-O. Apel, J. Habermas, A. Welmer, A. Honneth y O. Höffe.

puros sino compuestos o mezclados con principios democráticos, socialistas o republicanos. En razón de éstos, sus otros principios de formulación teórico-política, han insistido en que la propuesta marxiana debe abrirse a la combinación, tarea tanto más urgente cuanto más avanza la dinámica excluyente y antihumana del capital. Los temas –presentes en el *Manifiesto* aunque no sólo en él– que han concentrado las referencias de los liberales, son principalmente tres: el de la revolución, el de la dictadura del proletariado y el de la extinción del Estado. Después de tratar los dos primeros por separado quiero, al tratar el tercer tema, agregar una cuestión que me parece central: la de la política y su papel en el vínculo entre el Estado y la sociedad civil. Esta última cuestión es muy relevante para un rescate de la dimensión ética del mensaje político del *Manifiesto*.

VI

La idea de la revolución no es, por sí misma, repugnante para los liberales. Durante algún tiempo, revolución y liberalismo se armonizaron y construyeron un binomio sólido y atractivo. Más tarde, hubo liberales que continuaron en la lógica revolucionaria y otros que, en cambio, se ocuparon más en conciliar la libertad con el principio de la estatalidad, el orden institucional y el desarrollo pacífico para el bienestar paulatino y generalizado. Estos últimos se separaron de la idea y la práctica de la revolución. Ven en ella un terrible entrelazamiento de dolor, muerte, escasez, hambre y sufrimiento. También advierten un terreno propicio para que la razón sea impuesta por el más fuerte o el mejor armado. La revolución es entendida como vorágine donde confluyen el desenfreno, las pasiones exaltadas y los excesos más despiadados.

En el postulado de la revolución algunos liberales han visto la semilla de la futura autocracia o del totalitarismo porque el derribar

los poderes constituidos por medio de la fuerza ya lleva implícita la prevalencia de la fuerza como criterio ordenador de un nuevo sistema. Y esa fuerza puede quedar descontrolada y volverse contra cualquiera según lo decidan quienes controlan las armas. La historia moderna es abundante en ejemplos. Frente a ello el liberalismo propone no desestimar los controles que el pensamiento político moderno diseñó para evitar el abuso del poder: elecciones periódicas, división de poderes, pluralismo partidario, libertad de reunión, de asociación, de expresión, soberanía popular y gobierno de leyes.

Como el abuso del poder se considera inevitable en una revolución, liberales y también socialdemócratas prefieren renunciar a las acciones violentas, armadas e insurreccionales como las vías apropiadas para la transformación del orden; en cambio, la reforma pacífica, legal y paulatina, sería, en este tenor, lo más apropiado. Renunciar a la revolución, empero, puede tener dos significados básicos. El primero sería el de mejorar el capitalismo (hacerlo "más humano") a partir de correctivos de justicia social, asumiendo que esta forma social todavía tiene mucho por delante.[13] El segundo significado de aquella renuncia a la revolución corresponde a la idea según la cual la lógica de la reforma educa cívicamente y políticamente a la población para que, paulatinamente, vaya construyendo espacios de control democrático que pongan freno a la instauración autocrática o totalitaria cuando se desaten crisis sociales o políticas que actualicen la necesidad de reorganizar el orden social. Esta última perspectiva no renuncia del todo a la revolución pero la coloca como una posibilidad más y previene sus posibles consecuencias autocráticas. El stalinismo y las autocracias inspiradas en la URSS reforzaron estos horizontes de acción política.

[13] Es el caso de la propuesta de J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

La idea de revolución de Marx tiene al menos dos niveles. En el primero la revolución se ubica como cambio radical de la organización social; cambio de una forma social de dominación (pues eso es el capital) a otra nueva donde no haya dominación. En el segundo nivel, revolución es el momento político que se desencadena como consecuencia de la organización de la clase trabajadora articulada por la defensa de sus intereses de clase frente al conjunto de la burguesía. Es este segundo plano el que más ha parecido vulnerable porque ha sido fácilmente identificado con la ruptura violenta del orden social capitalista y con el "asalto al poder".

Algunas precisiones no sobran. La primera es que Marx y Engels piensan que el capital no sólo tiene una forma social horizontal de reproducirse, es decir una fisonomía caracterizada por la multiplicidad de intercambios de mercancías y dinero; también contiene un momento político estatal, digamos vertical y descendente que le da coherencia y unidad en cuanto *una totalidad social* delimitada. En su organización para defender sus intereses dentro del capitalismo los obreros tienden a romper la competencia entre ellos –porque si no lo hacen ni siquiera sus luchas parciales tendrían éxito–, a unirse y a enfrentar a la burguesía como si fuera una sola.[14] Pero aquí, debido a la relación vertical entre gobernantes y gobernados, que también se adaptó a la organización capitalista de la sociedad, el poder político pasa a ser una especie de condensación centralizada del orden social que resume y representa la unidad de los poderes dispersos, a la manera de vértice de poder concentrado. Su dinámica natural, ya lo había advertido Hobbes, es su autorreproducción y su reacción frente al caos. La formulación, ciertamente reduccionista y mecáni-

[14] Aparte del *Manifiesto*, puede ser verificado este argumento de Marx en *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.J. Proudhon*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

ca, que Marx y Engels dan en el *Manifiesto* a esta vinculación entre el poder de la burguesía y el poder político es marcadamente instrumental: el poder político no es más que un comité que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa; el poder político, propiamente hablando, no es más que la violencia organizada y concentrada de una clase para la opresión de la otra. Pero el poder político resultó más misterioso y complejo que el caracterizado por estas frases famosas. Los llamados "escritos políticos" posteriores de Marx dan cuenta de este misterio del poder político que no consiste únicamente en la maquinaria violenta y represiva que funciona a manera de instrumento de la clase dominante. Incluso en una situación extrema, de coincidencia de crisis social y política, de organización y acecho de la clase trabajadora, la burguesía renuncia al trono para salvar la bolsa, según la famosa frase de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Y entonces, son posibles las más variadas formas políticas.

En segundo lugar al plantear la revolución en el segundo nivel, es decir, como toma del poder, Marx y Engels están pensando en términos de racionalidad estratégica. Si se quiere cambiar un orden social quizá no sea conveniente soslayar que las relaciones de poder son múltiples y variadas; su campo de actuación es la interacción humana y, por tanto, sus escenarios son muchos. Pero tampoco se puede prescindir de la cuestión del Estado. Marx y Engels piensan que el poder político da una llave maestra para el cambio social y que es imprescindible tomar una posición respecto de ese espacio de coerción social unitaria en el que las decisiones (aún en los Estados más liberales y republicanos que puedan imaginarse) han de ser adoptadas por todos aun cuando no estén de acuerdo. Los apresurados críticos de Marx no han tomado en cuenta de manera suficientemente rigurosa este momento definitorio de todo Estado, por más democrático, plural, abierto y republicano que sea. Las paradojas que se desarrollan al tratar de conciliar la libertad individual y el momento coercitivo del Estado, que van desde la tiranía de la ma-

yoría o la ley de hierro de las oligarquías, no son responsabilidad de Marx sino que son una expresión de la tragedia política de la modernidad. Por cuanto a Marx se refiere se puede decir que sus investigaciones plasmadas en las cuatro redacciones de *El Capital* le revelarán las ambigüedades y contradicciones del poder estatal y sus maneras, nada sencillas de desentrañar, de vincularse con la dinámica social y horizontal de la dominación del capital.

Desde una interpretación ética, como la que propusimos arriba, la revolución puede ser vista como un proceso que no sólo es político pero que no puede dejar de ser político. La labor ética cotidiana de acuerdo al principio de no dominación, que incluye aquel según el cual los seres humanos no son cosas, marcaría las coordenadas de una práctica política donde el reconocimiento del otro imprima una dinámica democrática en los procedimientos, una práctica republicana en las formas y libertaria en los fines. Una revolución así sigue siendo necesaria.

VII

Si ha habido un tema especialmente debatido del *Manifiesto* y, en general, del pensamiento político de Marx es sin duda el de la dictadura del proletariado. Ha sido también una cuestión que ha tornado vulnerable la propuesta política crítica porque, en vista del stalinismo y sus derivaciones, nada más fácil que vincular la dictadura con el totalitarismo. Conviene tan sólo recordar lo que ya muchos han hecho notar. En un primer uso el término de dictadura equivale simplemente a dominación de clase. De esta manera la dictadura de la burguesía puede adoptar variadas formas políticas incluida la república democrática de tipo parlamentario. Un segundo uso, también presente en Marx, está asociado al concepto griego antiguo según el cual la dictadura es una forma de gobierno perfectamente acotada

en el tiempo que ha de durar y en las funciones que ha de desempeñar, normalmente vinculada con la resolución de una crisis política interna o bien con una situación beligerante respecto del exterior. En este uso, la dictadura no es equivalente ni a la tiranía ni al despotismo, formas de gobierno que en la clasificación clásica –de estirpe aristotélica– correspondían a la forma desviada de la monarquía (la primera) y a los pueblos serviles (el segundo). En este segundo uso la dictadura venía a ser un gobierno provisional y transitorio que llevaría adelante medidas excepcionales y acaso drásticas. Cuando redactaron el *Manifiesto* Marx y Engels sí pensaban en este tipo de dictadura y ello queda probado en el decálogo de medidas que enlistan para caracterizar las funciones inmediatas del proletariado en el poder. Marx y Engels, empero, no asocian la dictadura con campos de concentración, represión, detenciones arbitrarias, cámaras de tortura, desapariciones de personas ni con el aplastamiento de los ciudadanos. Piensan, más bien de un modo ingenuo, que la dictadura del proletariado tiende a debilitarse casi de inmediato porque el proletariado no puede ser clase dominante y, en consecuencia, no podría ser una clase políticamente dominante; su acceso al poder, en cambio, sería como una sanción de la desaparición del antagonismo de clases y el principio de la extinción de las clases mismas. Aquí, al parecer, se llega a un callejón sin salida. Si se ha diagnosticado al poder político como la violencia concentrada de una clase para la opresión de la otra y si, además, se ha postulado en términos de racionalidad estratégica la necesidad de la revolución en su dimensión política de conquista del poder del Estado para hacer valer intereses particulares como intereses generales, nada más sencillo que derivar la idea del proletariado en el poder político central. Pero aquí Marx y Engels inmediatamente indican que esa dictadura es en realidad una democracia porque ese gobierno será el de la mayoría en favor de la mayoría. Las voces liberales replican de inmediato: de la *mayoría* pero *no de todos*. Además aquí se desencadena un alud de paradojas: ¿quié-

nes determinarán los criterios para saber cómo gobernar en favor de la mayoría?, ¿será una democracia representativa?, ¿cómo serán elegidos los gobernantes?, ¿habrá algún tipo de control sobre ellos? También en este caso la Comuna de París ofreció algunas respuestas. Por ello, en 1891, frente al "santo horror del filisteo socialdemócrata" ante la palabra "dictadura", Engels dirá: "Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!". De hecho, los conceptos de "República social" y "República del trabajo" serán utilizados frecuentemente, en los escritos políticos de Marx y Engels, como sinónimos de "dictadura del proletariado". De cualquier modo algunas preguntas siguen siendo pertinentes: ¿encierra la idea de la dictadura del proletariado la posibilidad de una tiranía de los dirigentes políticos y militares del proletariado sobre "la inmensa mayoría" de la población?, ¿contiene la posibilidad del despotismo de los "comunistas" cuya "ventaja" sobre el resto de la masa proletaria los pueda convertir en una nueva casta privilegiada?, ¿la dictadura de los productores representa una subsunción del Estado en la sociedad civil o más bien una subsunción de la sociedad civil en el Estado es decir una configuración totalitaria?[15] Ciertamente se corren esos riesgos,

[15] El término "totalitarismo" es problemático en cuanto concepto estrictamente político. Para Hannah Arendt el totalitarismo es una forma de dominio radicalmente nueva, propia de la época moderna, que se distingue sustancialmente de las viejas tiranías y los viejos despotismos. El objetivo fundamental del totalitarismo sería la transformación completa de la naturaleza humana; sus características en cuanto forma política de dominio serían el terror totalitario sobre el libre desempeño de las actividades de los individuos, el partido político único y la politización (diríamos, estatalización) de todos los aspectos de la vida social. Otros autores han señalado como rasgo distintivo del totalitarismo el apoyo de masas que encuentra un jefe carismático que asume tareas de salvación nacional. La existencia de una ideología oficial obligatoria que se impone por la censura o la prohibición de todas las ideas diferentes y el control y dirección central de la economía, han sido otros aspectos

los cuales no son otros que el de toda política entre seres humanos reales. ¿Correctivos o prevenciones? El primero y más importante es la necesaria vinculación entre ética y política de la práctica rebelde y emancipadora de acuerdo a los principios de la no dominación. El segundo, quizá, los controles políticos que los liberales, los republicanos y los demócratas desarrollaron para prevenir el aplastamiento del individuo por "la comunidad" o por el "Estado".

VIII

Llegamos al punto en que podemos plantear a grandes rasgos la idea de la extinción del Estado. Esta cuestión puede ser resuelta rápidamente si se recurre a lo que he desarrollado arriba: que es parte de un ideal regulativo de la razón práctica. La realidad de una sociedad sin Estado no es imposible desde un punto de vista lógico pero sí desde un horizonte de la vida concreta de los hombres y mujeres de carne y hueso.

---

que, según otros autores, caracterizan al totalitarismo. Podemos decir por nuestra parte que el totalitarismo es un fenómeno político moderno producido por la tensión normal y permanente entre el presupuesto de la autonomía individual y la necesidad de cubrir y limitar esa autonomía con un conjunto de instituciones públicas, normativas y obligatorias que en conjunto pueden ser llamadas Estado. La ruptura de una solución sintética entre la libertad individual y el Estado es la condición de posibilidad del totalitarismo que, en este sentido puede ser definido como una forma de Estado autocrática, de tal manera agudizada o exacerbada que representa la forma moderna del despotismo, sobre todo por el apoyo de masas que encuentra. Cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974. F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en al nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. K.D. Bracher, *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*, Barcelona, Alfa, 1983. E. Nolte, *La guerra civil europea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

De todos modos lo que permite plantear el tema de la extinción del Estado es la relación entre el Estado y la sociedad civil desde un horizonte ético revolucionario. Es un tema muy delicado y muy importante. De hecho, atraviesa toda la obra de Marx. Es delicado porque la absorción de la sociedad civil por el Estado acompañada de la *despolitización* de la vida ciudadana (y no la "politización" de todas las esferas, como algunos especialistas han dicho) es precisamente lo que caracteriza al totalitarismo. Es también muy importante y muy cercano a las preocupaciones de Marx: desde muy joven él propuso algo así como una "captura" de Leviatán, es decir, una reapropiación del Estado por parte de la sociedad civil. Esto significaba –como puede advertirse con facilidad si se repasa la *Crítica de la filosofía del Estado* de Hegel, "Sobre la cuestión judía", *La sagrada Familia* y *La ideología alemana*– algo en realidad muy sencillo: que los seres humanos rigieran su vida soberanamente sin recurrir a sucedáneos de "comunidad" y sin depositar su confianza en poderes "ajenos, extraños y hostiles". Este planteo radical, empero, lo llevó a soslayar la importancia de la esfera ciudadana como el terreno propicio de la discusión, el diálogo, la confrontación de ideas y la posibilidad de acuerdos racionales. He aquí la principal insuficiencia teórica que ha tenido terribles consecuencias políticas. Los seres humanos dentro de las coordenadas de la organización capitalista de la sociedad, son productores, es decir, ocupan un lugar determinado en la división del trabajo social; también son compradores y vendedores en el mercado; simultáneamente son consumidores en sus recintos cotidianos y familiares. Esto me parece que queda perfectamente claro si se tiene la vista puesta en el pensamiento crítico de Marx. ¿Y la esfera ciudadana, es decir, la dimensión política, el espacio social en el que los seres humanos son miembros del Estado (partícipes de la relación gobernantes/gobernados, pues se participa en el gobierno, también cuando se es gobernado decía Aristóteles)? El *Manifiesto* presenta a la política como si sólo fuera confrontación de

clases; por eso, según sus autores, después de la revolución no sólo se extinguirá el Estado sino que el poder público perderá su carácter político. Sí: la política es confrontación pero no necesariamente violenta ni necesariamente en términos de un enfrentamiento amigo/enemigo. Puede ser una confrontación fraternal entre amigos, entre ciudadanos, dispuestos confrontativamente sólo como adversarios, antagonistas que han asumido la imposibilidad de eliminar el conflicto entre los seres humanos:

> La cuestión fundamental para la política democrática es pensar cómo se le puede dar a la dimensión antagónica –que es constitutiva de lo político– una forma de expresión que no destruya la asociación política. Sugería antes que esto requeriría distinguir entre las categorías de "antagonismo" (relaciones entre enemigos) y "agonismo" (relaciones entre adversarios) y concebir un tipo de "consenso conflictual" que provea un espacio simbólico común entre oponentes que son considerados como "enemigos legítimos". Al contrario del enfoque dialógico, el debate democrático es entendido como una confrontación real. Los adversarios luchan –incluso ferozmente– pero de acuerdo a un conjunto compartido de reglas, y sus posturas –a pesar de ser irreconciliables en última instancia– son aceptadas como perspectivas legítimas.[16]

Si superar el capitalismo, como es el horizonte trascendental implícito del *Manifiesto*, significa saltar al reino de la libertad y pisar los umbrales de la historia ¿cómo abandonar la política, esa actividad distintivamente humana que permite que los conflictos entre los seres humanos no terminen en la muerte o en la negación del adversario?, ¿qué sería de muchísimas personas no productivas (¿de plusvalor?) bajo un gobierno de productores?, ¿el que no trabaja no come? El descuido reduccionista de la especificidad de la esfera po-

[16] Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 58.

lítica (en su sentido clásico, griego) condujo a una fácil identificación del gobierno de los productores con la idea de subsunción del Estado en la sociedad civil. Lo que puede desencadenarse con mayor facilidad, en cambio, es que el Estado absorba a la sociedad civil y este proceso vacíe la politicidad de los sujetos. Desde una perspectiva ética, revalorar el momento político-ciudadano de la vida social tratando de superar ese juicio negativo según el cual esa esfera es únicamente el “cielo del mundo político” o la “comunidad ilusoria” es fundamental para revalorarla como un terreno hecho por los propios seres humanos en el que deciden y dirigen su propia vida social. Como actividad, la política es una dimensión de la vida humana que, después de las experiencias totalitarias, no puede pasarse por alto. Mucho menos de parte de quienes están en desacuerdo con la prevalencia y reproducción de las relaciones de dominio entre los seres humanos.

LAS CONTRADICCIONES MORALES DE LA DEMOCRACIA

Introducción

La democracia se ha instaurado en nuestra época como el mejor régimen político o la forma de gobierno más racional y apropiada al estado de la civilización del presente. Pareciera que hemos llegado, a decir de Fukuyama, al "fin de la historia" puesto que el mercado por una parte y la democracia por la otra, constituyen las formas de organización que expresan con mayor fidelidad los alcances más racionales de las potencias creativas de la humanidad. El mercado sería el mecanismo por medio del cual la sociedad desarrolla la máxima productividad basada en la libertad de cada cual para ejercer la actividad que elija, el sistema de creencias que prefiera y la magnitud de riqueza que sea capaz de generar; en este sentido, el mercado también sería el principio básico del imperio de la justicia, pues otorga a cada quien lo que merece de acuerdo con el trabajo, el talento, la disciplina, la actitud, la disposición y el ingenio que haya invertido en sus actividades. Y lo que completaría este mecanismo automático de justicia sería, precisamente, la democracia, puesto que en este régimen la ciudadanía es el sujeto autónomo que determina las leyes que la rigen, las personas que gobiernan y los métodos de administración de la cosa pública. El principio de la democracia es la igual-

dad jurídicamente expresada en la universalidad de la ley y en la eliminación de los privilegios de clase o estamento. En la democracia el sujeto soberano es el pueblo, el cual, siendo una entidad abstracta, requiere manifestarse de modo concreto en la pluralidad ciudadana de los partidos políticos, grupos y organizaciones que expresan el variopinto mosaico de puntos de vista, percepciones, opiniones y modos diversos de ver el mundo y vivir la vida. Por eso, la democracia es un conjunto de procedimientos para conciliar en una unidad imperfecta y no absolutista, la voluntad colectiva. El procedimiento característico de la concreción democrática es la elección y, en consecuencia, la instauración de un gobierno de mayoría electoral, lo cual no necesariamente significa la anulación de la minoría. Podría decirse que la democracia es el procedimiento de concertación de mayorías y minorías para garantizar la unidad de la nación sin menoscabo del sistema de libertades políticas y la fortaleza del sistema económico. Así, el discurso democrático se ha acreditado como el que presenta los argumentos más sólidos para fundamentar la vida política del presente.

No obstante lo anterior, el discurso democrático dista de ser homogéneo. Bien podríamos afirmar que las posiciones favorables a la democracia son tantas como ideologías políticas las sustenten. El liberalismo tiene una construcción sobre la democracia e, inclusive, las distintas variantes de esta ideología política presentan diversas formulaciones del mismo tema. De igual modo, el socialismo tuvo sus propias ideas sobre la democracia, aunque la gran variedad de matices, corrientes y tendencias que lo conformaron también se manifestó en una multiplicidad de sentidos y posiciones acerca de aquel régimen político. El socialismo occidental se fue deslizando paulatinamente hacia posiciones demócratas, en una especie de repetición del ideario socialdemócrata clásico, con sus variantes "eurocomunistas" y, décadas más tarde, de la "Tercera vía". Un hecho significativo al respecto fue que, a partir de la desaparición

del Bloque del Este, el socialismo fue prácticamente destituido del imaginario político vigente y el grueso de sus defensores devinieron, en el mejor de los casos, demócratas. De hecho, la persistente crítica del totalitarismo soviético fue sustentada en que ese sistema no representaba ninguna soberanía de los trabajadores en el "gobierno de sus propios destinos" y, por lo tanto, no podía sostenerse que se tratara del socialismo en cuanto tal. Nuevamente la democracia se asumía como la forma política más adecuada para el socialismo.

Así, la democracia fue ganando el lugar de la mejor forma de organización política, por lo menos enunciativamente. Y es que durante todo el siglo XX fue objeto de análisis profundos para desentrañar sus implicaciones de clase, sus contradicciones o sus limitaciones, y también, aprovechando los resultados de tal análisis, fue blanco de ataque desde posiciones aristocráticas, pseudosocialistas y fascistas. El espíritu igualitario de la democracia enciende los ánimos de quienes son testigos del desvanecimiento de la sociedad tradicional, con sus jerarquías, sus privilegios, sus señores y sus modos simbólicos de reproducción por el recurso al honor y el tributo a los padres fundadores. Ese mismo espíritu igualitario, que homogeneiza a los hombres hasta convertirlos en una masa ignorante e irreflexiva, un "rebaño", manipulable y patético, causa, por otra parte, la crítica del pseudosocialismo, que la califica como meramente "formal" y, por tanto, falsamente igualitaria. El fascismo, por su parte, le reprocha a la democracia ser la expresión política de la fragmentación del pueblo y la nación por los intereses particulares de los mercaderes, los comerciantes y los trabajadores, lo que la convierte en el principal motivo de la disolución de lo colectivo en aras de lo individual.

Con todo, el prestigio de la democracia fue tan grande y sólido que incluso los críticos tenían que sostener sus propias posiciones en una reivindicación de la democracia arguyendo que ellos representaban la democracia auténtica. Así por ejemplo, algunos gobiernos co-

munistas adoptaron el adjetivo "democrático" para referirse a su sistema de gobierno, lo que a veces llegaba hasta la denominación del país.

De igual modo, el crecimiento económico de la segunda posguerra y la implementación del socioestado fordista fueron los impulsos para asociar cada vez más el "estado de bienestar" con la "democracia", ya fuera ésta caracterizada como "económica" o "social". Esta asociación apresurada podía servir también para disimular la inexistencia de democracia procedimental en algunos contextos so pretexto de que en ellos prevalecía el tipo de democracia que realmente importaba porque era la que verdaderamente igualaba a los ciudadanos: la democracia social.

Este tipo de imbricación entre la democracia y el estado de bienestar llega hasta el famoso diagnóstico que hizo la Comisión Trilateral en 1973, cuando advirtió de los peligros que representaba para la gobernabilidad las presiones y tensiones económicas del financiamiento del bienestar. El necesario ajuste económico que suponía el enfrentamiento de la crisis por venir implicaría reducir porciones del bienestar (reducción salarial individual y social, incremento en los niveles de productividad), lo cual provocaría "problemas de gobernabilidad"; entonces, las democracias tenían que enfrentar un reto ineludible e impostergable: adecuarse a los nuevos tiempos de un "estado de bienestar" restringido. Si bien es cierto que el título del texto ("Problemas de gobernabilidad de las democracias") sugería que "democracia" se refería en un sentido general a los países occidentales que operaban en los marcos de la democracia procedimental, también connotaba, quizá de modo inconsciente, que las democracias no eran formas de gobiernos sino sistemas de legitimidad que podían ser o no gobernables. Con esto se ponía en evidencia la existencia de un sistema de poder social que estaba más allá de la democracia formal, y que estaba asociado con los intereses de la clase superior y la élite del poder. Y es que, a decir verdad, la democracia podía no estar necesariamente ensamblada con estados

de bienestar socialmente muy igualitarios como Suecia, Dinamarca, Noruega y Suiza, y erigirse tan sólo como un sistema de gobierno independiente del sistema social. En el contexto de la crisis del socioestado fordista comenzó a adquirir fuerza la idea de la democracia como un conjunto de procedimientos a partir de los cuales la ciudadanía se gobernaba a sí misma mediante sus representantes y las instituciones que garantizaban el imperio de la ley, el equilibrio de poderes y diversos grados y escalas de participación directa como el referéndum y el plebiscito. Esto, que a primera vista parece muy civilizado, puede caracterizar, más bien, un perverso mecanismo de legitimación de un sistema social altamente inequitativo y signado por sólidas estructuras de poder tradicional. De cualquier manera, la democracia que se abrió paso hacia la década de 1980, fue lo que se ha llamado la democracia elitista y procedimental.

Como se ve, la polivalencia de la democracia conduce a interrogarse acerca del significado de esta plasticidad de un término del lenguaje político que tiene una clara tendencia axiológica positiva. Un "uso" tan peculiar de una palabra debe hacer reflexionar sobre el lugar que ocupa en una estructura semántica y, en consecuencia, a indagar si ese lugar está indicando que funciona como simulacro o estrategia de encubrimiento. El potencial de la democracia, no obstante, también se perfilaría en esta indagación porque si se concluye que la democracia es "un territorio en disputa", es al menos posible pensar en que su núcleo sería irremplazable e ineludible, aunque ello pasaría por el desmantelamiento del sistema social de poder y privilegio, irreconciliable con los principios modernos de la igualdad jurídica, la libertad, la fraternidad y la imparcialidad.

Como sea, la peculiaridad de la democracia es tal que eso constituye ya, por sí mismo, un fenómeno a analizar. Lo haremos a la manera en que el psicoanálisis estudia las formaciones del inconsciente: como síntoma que expresa o manifiesta la ausencia de una tramitación apropiada de un conflicto entre la pulsión y su destino.

Primer síntoma: la democracia requiere adjetivos

Como se sabe, todo el lenguaje político es polivalente o polisémico. Eso se debe a la naturaleza misma de la política, pues ella es también (aunque no únicamente) lucha por el poder y, en consecuencia, confrontación de diversas visiones del mundo que tratarán de instalar como dominantes sus propias definiciones. Esta característica se acentúa cuando se trata de la democracia. Ténganse en cuenta las siguientes expresiones: democracia antigua, democracia representativa, democracia directa, democracia moderna, democracia liberal, democracia elitista, democracia popular, democracia proletaria, democracia socialista, democracia de consejos, democracia burguesa, democracia formal, democracia económica, democracia social, democracia electoral, democracia republicana, democracia cristiana, democracia radical, democracia participativa, democracia deliberativa, etcétera. Todas estas expresiones han desempeñado un papel importante en los debates políticos, por supuesto, pero también, indudablemente, en el plano meramente descriptivo propio de las ciencias sociales, especialmente de la ciencia política y de la sociología política. Algunas de estas expresiones son directamente tautológicas; otras son sencillamente contradictorias. Como sea, lo que queda claro es que siempre que se piensa en la democracia parece que se tiene que particularizar, con un adjetivo apropiado, el sentido específico en que este término ha de ser comprendido. Cuando Enrique Krauze quiso quitarle los adjetivos a la democracia lo único que consiguió fue adjetivarla de nuevo (pues el "sin adjetivos" es un adjetivo) para caer en una contradicción performativa. Cuando se quiere plantear un mínimo de democracia (por ejemplo, elecciones libres y competitivas, sobre la base del voto universal, directo y secreto), de inmediato se hacen válidos los supuestos individualistas posesivos del orden liberal moderno, con lo cual se vuelve al punto de partida.

¿Por qué sucede esto con la democracia? Esta necesidad de adjetivarla hace las veces de un síntoma. Como un acto fallido, un *lapsus linguae*, un chiste o un sueño, la necesidad de especificar con un adjetivo indica una imperiosa necesidad de hacer una marca o insistir en un deseo no tramitado debido a su imposibilidad. ¿Cuál es la imposibilidad de la democracia? Interpretar la voz del pueblo. En efecto, el pueblo es una abstracción y he aquí el núcleo del problema con la democracia. El asunto central y problemático, entonces, no es el de los mecanismos y procedimientos de la representación popular sino la imposibilidad de que un mecanismo cuantitativo represente la voluntad popular de modo unitario. "Gobierno o poder" del pueblo no significa nada si no se define al pueblo. En este sentido fue Kant muy elocuente: hagamos las leyes *como si* [*als ob*] el pueblo las hubiera hecho... si fuera racional.

En términos de la problematización que ha hecho la "izquierda lacaniana", la voz democracia cumple la función de un significante amo, es decir, se trata de una típica "pantalla fantasmática", un término que no significa nada en sí mismo sino que adquiere su significado efectivo en función de un proceso de lucha por la hegemonía. Así, la democracia posee un fuerte contenido ideológico en el sentido de representar una de las ilusiones más preciadas para completar, mediante lo político, el complejo proceso de síntesis social caracterizado por la fragmentación del ser humano en su ser social, por un lado, y su materialidad concreta, por otro. La democracia, en consecuencia, sería la mejor manera de cerrar el círculo ilusorio de las sociedades capitalistas cuando domina el principio del bienestar. Recuérdese que la sociedad moderna está centrada en el trabajo que se ha convertido en el puntal de la existencia y la ideología tanto de la burguesía como del proletariado. De hecho, el trabajo como fuente del mérito para constituir la propiedad privada alcanza el nivel de mito constitutivo del orden burgués. Por lo demás, en estas condiciones, el bienestar se constituye en el objetivo a alcanzar por todos los actores.

Así, la democracia no es directamente la libertad, la igualdad, la fraternidad, el bienestar o el estado de derecho, pero en el mundo moderno tiene una fuerte asociación con estos principios y estas prácticas. Pero hasta aquí lo que nos queda claro es que la democracia es un significante sin un significado fijo.

Segundo síntoma: las aporías de la democracia

Aunque la democracia nació en la Grecia clásica, el mundo antiguo no la adoptó de una vez y para siempre. Fue en gran medida una forma de constitución de la polis propia de Atenas y que se concretó y funcionó durante un breve lapso en el siglo V a. C. La oración fúnebre de Pericles con ocasión de los primeros caídos en la Guerra del Peloponeso constituye no sólo una gran pieza oratoria sino una descripción de las virtudes de la democracia, lo cual nos ubica de inmediato en aquello que los antiguos entendían como las bases morales de esta forma de constitución:

> Pues tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de los otros. Y su nombre, por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la *igualdad de derechos* en las disensiones particulares, mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco a causa de su pobreza, al menos si tiene algo bueno que hacer en beneficio de la ciudad, se ve impedido por la oscuridad de su reputación. *Gobernamos liberalmente lo relativo a la comunidad*, y respecto a la suspicacia recíproca referente a las cuestiones de cada día, ni sentimos envidia del vecino si hace algo por placer, ni añadimos nuevas molestias, que aun no siendo penosas son lamentables de ver. Y al tratar los asuntos privados sin molestarnos, tampoco transgredimos los asuntos públicos, más que nada por miedo, y por obediencia a los que en cada ocasión desempeñan cargos públicos y a las leyes, y de entre ellas sobre todo a las

que están dadas en favor de los injustamente tratados, y a cuantas por ser leyes no escritas comportan una vergüenza reconocida.
Y también nos hemos procurado frecuentes descansos para nuestro espíritu, sirviéndonos de certámenes y sacrificios celebrados a lo largo del año, y de decorosas casas particulares cuyo disfrute diario aleja las penas. Y a causa de su grandeza entran en nuestra ciudad toda clase de productos desde toda la tierra, y nos acontece que disfrutamos los bienes que aquí se producen para deleite propio, no menos que los bienes de los demás hombres.
Y también sobresalimos en los preparativos de las cosas de la guerra por lo siguiente: mantenemos nuestra ciudad abierta y nunca se da el que impidamos a nadie (expulsando a los extranjeros) que pregunte o contemple algo –al menos que se trate de algo que de no estar oculto pudiera un enemigo sacar provecho al verlo–, porque confiamos no más en los preparativos y estratagemas que en nuestro propio buen ánimo a la hora de actuar [...] Amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie, y usamos la riqueza más como ocasión de obrar que como jactancia de palabra. Y el reconocer que se es pobre no es vergüenza para nadie, sino que el no huirlo de hecho, eso sí que es más vergonzoso. Arraigada está en ellos la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa en estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar las palabras un perjuicio para la acción, sino el no aprender de antemano, mediante la palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso.
Pues también poseemos ventajosamente esto: el ser atrevidos y deliberar especialmente sobre lo que vamos a emprender; en cambio en los otros la ignorancia les da temeridad y la reflexión les implica demora [...] Y en lo que concierne a la virtud nos distinguimos de la mayoría; pues nos procuramos a los amigos, no recibiendo favores sino haciéndolos [...] Y que estas cosas no son jactancia retórica del momento actual sino la verdad de los hechos, lo demuestra el poderío de la ciudad, el cual hemos conseguido a partir de este carácter.[1]

[1] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, España, Alianza, 1989, pp. 156 y ss.

Ahora podemos extraer de esta extensa cita el sustrato de las bases morales de la democracia, pues algunas de las características enunciadas por Pericles siguen conformando la fortaleza moral de esta forma política. En primer término, en la democracia todos los seres humanos son iguales desde el punto de vista de su condición formal: nadie posee privilegios, ni el rico ni el pobre tienen, por serlo, superioridad alguna en el plano formal de lo que podríamos hoy en día llamar ciudadanía. En estas condiciones el ejercicio del gobierno ha de estar marcado por la liberalidad, que es un modo de conducirse (y en este caso, también de conducir a los demás) permitiendo que cada quien haga lo que desee, pues se procede así por la confianza en sí mismo y en los demás. Esta consideración también es aplicable al tipo de relación que se establece entre los ciudadanos: ninguno se entromete en la vida privada del otro y se respetan los gustos de cada cual. La democracia también se caracteriza por la sumisión reflexiva a las leyes y a los gobernantes, es decir, hay un respeto completo al ámbito de lo público. Un rasgo peculiar de esta forma de constitución es que existen leyes para favorecer a quienes son injustamente tratados, lo cual podría tener al menos dos sentidos: en el plano meramente jurídico significaría que las leyes tienden a restablecer una situación de justicia natural o esencial, lo cual se manifiesta en el respeto a las "leyes no escritas"; en otro sentido incluso se podría pensar en que en la democracia cabe la emisión de leyes a favor de los "menos favorecidos" del sistema social del reparto de riqueza. En la democracia hay una consideración especial por la dimensión espiritual de la vida en común: certámenes y sacrificios constituyen rituales para mantener en vigencia y habilitada esa parte inmaterial de la vida en común. Podría afirmarse que los rituales colectivos están dirigidos a fortalecer la cohesión comunitaria. No se descuidan, por supuesto, las condiciones materiales de la existencia. Se trata de que todos puedan disfrutar de una vivienda decorosa y de la libertad de consumir bienes importados

o de producción local. En efecto, la libertad en el terreno de lo económico es central en esta forma de constitución, pero no se somete la vida colectiva a la riqueza, la cual es sólo un medio y no un fin. Por lo demás, la relación con el extranjero no es en principio hostil sino tolerante y abierta, pues se tiene plena confianza en las propias fuerzas para enfrentar exitosamente las amenazas de la guerra sin ninguna suerte de paranoia frente a los ciudadanos externos. En la democracia lo espiritual no es menos importante que lo material: se ama la belleza y la sabiduría. Ahora bien, la clave de todo este andamiaje es que los ciudadanos atienden con el mismo tesón e interés los asuntos privados y los públicos; el que no se preocupa por los asuntos públicos es un inútil. El modo de participar de los asuntos privados es a partir de la deliberación pública por medio de la palabra, la reflexión y el razonamiento antes de la acción. De este modo, la acción está fundamentada en los mejores pensamientos. Y todo esto, en suma, fortalece a la polis.

He aquí las virtudes de la democracia que, así planteada, parece insuperable en cuanto forma de constitución justa. Empero, la democracia no triunfó en la guerra y ello fue el hecho que desencadenó un cuestionamiento profundo. Revisemos ahora la tensión que se genera en el concepto de democracia cuando se le ubica en un horizonte ético de comprensión.

Tercer síntoma: cortocircuito entre la ética y la democracia

Lejos de lo que parece, la relación entre la ética y la democracia no es tan sencilla ni tan directa. Al contrario, el encuentro entre una y otra implica algunas aporías y muchas confusiones. Aporías, porque afirmar lo éticamente recomendable puede implicar negar lo democráticamente aceptado. Simultáneamente puede acontecer que lo asumible desde el horizonte democrático no tenga todas las fa-

cultades éticas deseables. Pero también quedan implicadas muchas confusiones. No es común, y menos en estos tiempos en que la democracia campea victoriosa por todo el orbe, que se tenga claridad en cuanto a su significado.

Es de especial relevancia la manera en que distintos pensadores políticos clásicos plantearon el tema de la democracia dentro de coordenadas éticas. Aquellos filósofos, en efecto, elaboraron un conjunto de consideraciones éticas desde las cuales trataron los asuntos relativos al "poder de muchos", es decir, a la forma democrática de gobierno.

Es necesario precisar que cuando se plantean consideraciones éticas la referencia se hace a un conjunto de enunciados con pretensiones de validez formal y de verdad material, cuyo núcleo definitorio u objeto de referencia es la actividad práctica de los seres humanos. La ética trata acerca de los motivos o impulsos de la acción de los sujetos, y de la manera en que ciertas máximas, lingüísticamente confeccionadas, se enfrentan a aquellos resortes, motivos o impulsos de actuar. Las máximas de las que hablamos son enunciados de tipo axiológico (o valorativo) y prescriptivo (o normativo), es decir, tienen todas las pretensiones de provocar una manera de actuar u obrar en el mundo, tanto respecto de uno mismo como frente a la naturaleza y frente a los demás. No es posible, sin embargo, este tipo de enunciados si antes no se ha hecho un diagnóstico descriptivo relativo a la manera en que las pasiones, las costumbres o las pulsiones, determinan conductas habituales o caracteres de los sujetos y de los pueblos. Por esta razón, la ética, como parte de la filosofía, pone bajo la mirada el "morar en el mundo" y, en consecuencia, observa y cuestiona a la moral vigente en una época y en un lugar históricamente determinados. Entonces la ética se nutre con reflexiones acerca de los motivos para la acción. Esos motivos se pueden dividir en dos clases: los que encuentran las afecciones o las pasiones como sus resortes, y aquellos otros que proceden de las costumbres, los

hábitos y las tradiciones. Una vez que la ética ha hecho este tipo de enunciados descriptivos, puede valorar qué género de vida implica mayor utilidad, mayor placer, más justicia, más felicidad, etcétera. Por último, la ética tendría un tercer nivel que atendería a enunciados estrictamente normativos, es decir, a las reglas o máximas que conviene seguir para alcanzar un género de vida que sea más útil, más placentero, más justo, más humano, etcétera. Esta última sería la dimensión terapéutica de toda ética y tendería un firme puente con la política. La ética es política cuando su horizonte de referencia no es tan sólo el individuo o el singular, o incluso un grupo particular, sino la totalidad social en cuanto asociación o comunidad humana que produce un ámbito de actividad de "gobierno", es decir, de decisiones que determinan la vida común. Ética y política forman, de esta manera, un binomio indisoluble, pues todo lo que haya que decidir y tenga un carácter vinculante para todos los miembros de una asociación o comunidad posee una base de fundamentación acerca de lo bueno, justo, útil o conveniente. Esta fundamentación orientará, de diversos modos, la actividad política y, en consecuencia, brindará sustento a los distintos proyectos que disputan entre sí el lugar hegemónico en las decisiones que hay que adoptar.

Ya señalamos que la democracia es un término polivalente. No es infrecuente hallar que bajo la voz "democracia" yacen sentidos o significados que la vinculan con o la asimilan a esferas de la actividad humana que estrictamente no le pertenecen. Específicamente, lo propio de la libertad, de la justicia, del bienestar, de la república, de la soberanía, de la política o del Estado, es frecuentemente atribuido de manera errónea a la democracia. Con ello no sólo se genera una gran confusión sobre los contenidos y significados que adopta la democracia sino también se produce algo así como una sacralización del término. Cuando en medio de esta gran confusión se pretende vincular la ética con la democracia, nada más sencillo que establecer un engarce directo y mecánico. Con muchas tergiver-

saciones de por medio, suele afirmarse que no hay nada éticamente mejor que la democracia, y nada más alejado de lo éticamente aceptable que las autocracias de diversos tipos. Sin embargo, como dijimos, la cuestión no es tan sencilla.

Los filósofos de la antigüedad grecolatina no sólo ubicaron a la democracia como una forma de gobierno sino que también la evaluaron desde un plano ético y consideraron, en general, que no era la mejor ni la más recomendable forma de constitución. El gobierno de muchos, de la muchedumbre, de la multitud, del vulgo, pues tal fue la manera en que se caracterizó a la democracia, poseía claros inconvenientes. La ausencia de *lógos* en las decisiones, el apasionamiento propio del comportamiento de la masa y la facilidad con que la muchedumbre caía en brazos del seductor elocuente, fueron los rasgos de la imagen que de la democracia se hicieron los antiguos. El juicio condenatorio de Sócrates quedó grabado en la memoria como paradigma de lo que la democracia podía representar. Y es que en efecto, así planteada, la democracia no garantizaba en lo absoluto que el gobierno fuera justo o estuviera correctamente orientado. Más bien tendía a suceder lo contrario: que las decisiones tomadas por la masa, necesariamente desbordada por las pasiones, especialmente por la cólera, el miedo y la desenfrenada búsqueda de placer, favorecieran no a todos sino a unos cuantos y no fortalecieran a la comunidad estatal sino la debilitaran. Platón destacó la posibilidad de que la democracia se convirtiera en demagogia, es decir, el mando fanático de un líder que encantara a la muchedumbre con su retórica ampulosa y falsa. Para Aristóteles había distintos tipos de democracia, pero el elemento popular, implícito en esta forma de constitución, generaba resquemor y desconfianza. De las cinco formas de democracia que avizoraba el Estagirita, la mejor sería aquella en el que la ley manda soberanamente y las magistraturas están al alcance de todos los ciudadanos. En efecto, sobre la base de la sutil y hoy casi olvidada distinción entre “poder” y “autoridad”, el filósofo de

Estagira ubicó a una de las formas extremas de la democracia como el poder de la masa que tenía todas las potencialidades de conducir a la tiranía o incluso a la disolución de la polis. Más tarde, pero con argumentos similares, Cicerón prácticamente asimiló la democracia a la tiranía.

A decir verdad, comienzan a despuntar las aporías constitutivas de la democracia, la más importante de las cuales consiste en que el ciudadano particular carece de peso específico en la determinación de los asuntos públicos y, asociado con lo anterior, en que el principio de mayoría se impone por sobre las opiniones y la voluntad de la minoría: ¿qué sucede en la democracia en caso de conflictos insuperables mediante el uso de la palabra? La democracia se revela como una constitución frágil, efímera y dependiente de una muy refinada educación moral.

El peligro de la democracia era evidente y siempre fue inquietante aun para aquellos pensadores que han sido considerados como constructores de la tradición democrática. Es el caso de Baruch Spinoza y de Jean Jacques Rousseau. Es ampliamente conocida la sentencia rousseauniana según la cual la democracia era propicia para un pueblo de dioses pero no para uno de seres humanos. Además, esta suerte de desconfianza en las masas y esta preocupación porque no conduzcan de manera adecuada los asuntos del Estado están presentes una y otra vez en el filósofo ginebrino:

> El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces tal y como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; compensar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a

> su razón, y enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. De aquí nace la necesidad de un legislador.[2]

Un garbanzo de a libra. Quien habitualmente ha sido considerado como un filósofo democrático es, en realidad, un pensador republicano, específicamente un contractualista estatal en sentido ético. Envía a la democracia al mundo de los dioses y se ocupa de la manera en que los hombres terrenales deben construir su libertad en condiciones normativas estatales. Conviene, de todos modos, notar que lo que defiende a Rousseau sobre todo es la república con un fuerte contenido pedagógico.

En la obra de Immanuel Kant queda también plasmada una solución republicana al tema del mando de la multitud. De manera racional y consciente, el pensador de Königsberg plantea el contrato fundador del Estado y el propio orden jurídico que lo caracteriza, como recursos a los que ha de acudir la razón (ideas regulativas) pero, en modo alguno, como actos empíricos. Su famosa fórmula del *als ob* (como si) es utilizada para fundamentar éticamente a la república como estado de leyes regulatorias de la convivencia humana que se deduce lógicamente de la razón; con ello, el poder de los muchos es una posibilidad en la forma de gobierno pero no en la forma del Estado, en la cual sólo hay dos posibilidades: o el despotismo o la república. Lo que podríamos llamar la desconfianza en la democracia como forma de Estado radica en el pesimismo antropológico de Kant. En efecto, los seres humanos son egoístas y pasionales:

> [...] la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer

[2] J.J. Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, España, Tecnos, 1988, pp. 38-39.

> y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que es un Estado de ángeles porque los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas para una constitución de tan sublime forma.[3]

Kant condiciona la posibilidad de que el pueblo se dé paulatinamente un sistema de leyes y vaya aprendiendo a obedecerlas:

> Un Estado puede gobernarse (*regieren*) como una república aun cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico (*Herrschermacht*); hasta que el pueblo se haga poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese fuerza física) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originariamente en el derecho).[4]

Un siglo antes que Rousseau y Kant, Baruch Spinoza consideró que las razones por las cuales la democracia era evaluada negativamente se hallaban en la poca instrucción y nula habituación del pueblo en los menesteres de la cosa pública. Pero, como hemos revisado, lo que nunca dejó de sostener Spinoza, y ello es clave en todo su planteo ético, es que los seres humanos buscan antes el placer que la virtud y ello no porque sean “malos” sino porque hacen lo que dicta su naturaleza. De cualquier manera, el filósofo holandés consideró que la adopción de una vida virtuosa, de una vida regida por la razón gobernadora de las afecciones, es un proceso de aprendizaje lento. En este proceso desempeña un papel fundamental la constitución del Estado: si está bien ordenada y organizada podrá facilitar el proceso de creación de seres virtuosos. Ese es el nivel estatal que le interesa a Spinoza; su valoración (positiva) de la democracia es, en verdad, secundaria y condicionada a la buena construcción del Estado:

[3] I. Kant, *La paz perpetua*, España, Tecnos, 1989, p. 38.
[4] *Ibid*., p. 49.

> Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón.[5]

Aparte de estas reveladoras líneas hay que notar que lo que Spinoza tenía perfectamente claro era que una forma de constitución había de ser evaluada éticamente no por sí misma sino por el fin que perseguía. Se trataba de una actualización del mismo argumento de los antiguos que podríamos formular de la siguiente manera: desde un horizonte ético de interpretación una forma de constitución es buena o mala si contribuye o no a reproducir la vida asociada y regulada institucionalmente de los seres humanos. Como se sabe, el Estado, no confundido jamás con el gobernante o con lo que llamaríamos hoy el aparato estatal, fue siempre conceptuado como una forma regulada de la convivencia humana que se instituye para garantizar la vida, la libertad, el bienestar y la seguridad de los ciudadanos o de los súbditos. Era en función de este fin del Estado que un régimen político debía ser evaluado éticamente. Y era así que la democracia implicaba una forma de poder del número sobre la capacidad de razonar acerca de lo bueno y lo conveniente para el Estado, o sea, para la vida y la seguridad de todos los sujetos humanos asociados o unidos. El poder de la muchedumbre y el arte del prestidigitador de palabras formaban un binomio temible porque juntos podrían obnubilar la razón de ser del lazo estatal.

Podemos decir que, en términos generales, antiguos y modernos consideran que la democracia tiene muchos inconvenientes.

[5] B. Spinoza, *Tratado político*, España, Alianza, 1989, p. 123.

Los autores antiguos tras las huellas de Sócrates, vincularon ética y política con la sabiduría, es decir, con la necesidad del ejercicio de la razón para conducir la vida particular y los asuntos públicos. El mando de la muchedumbre era notablemente proclive a adoptar decisiones que no estaban ancladas en el razonamiento indagador de la verdad sino, a lo sumo, en el uso retórico de las palabras. Platón se esforzó por demostrar una y otra vez que si la retórica no se sustentaba en un fundamento ético que implicara la vida buena, carecía de toda utilidad. Los modernos, sobre todo a partir de la formulación kantiana asumieron la separación entre razón teórica y razón práctica, y con base en la diferenciación entre la forma del Estado y la forma de gobierno, mantuvieron la idea de una fundamentación del vínculo estatal, alejado del parecer de la multitud.

Con todo ello, en realidad, se abría paso uno de los dilemas éticos más importantes para la vida humana, especialmente para la vida política, y no sólo de la antigüedad sino también del presente. En efecto, la crítica de la democracia revelaba un problema más profundo y acuciante. Si la política es la actividad práctica mediada por la palabra, la deliberación y la adopción de decisiones vinculantes e institucionalmente proyectadas, no había garantía alguna de que el uso lingüístico en esta esfera tuviera como propósito central la adopción de lo verdadero como la base de conducción de los asuntos públicos. De hecho, la política era un escenario de la vida social que fácilmente podía ser presa de los artistas de la palabra que bien podrían usar su bello lenguaje para hacer aparecer como bueno lo que no necesariamente lo fuera. Pero, por otra parte, ¿quién podría revelar lo que realmente habría de seguirse en cuanto a decisiones y normas vinculantes independientemente del parecer del pueblo? Y si lo que la razón o el *logos* presentaba como lo debido para adoptarse políticamente no era del gusto del pueblo ¿cómo proceder? Los términos del dilema se presentaron en forma deletérea: el poder de la muchedumbre no sólo implicaba la tiranía del número sino también la probabilidad de que

se disolviera el Estado; el gobierno de la sabiduría podía conducir hacia lo que, en términos modernos, llamaríamos totalitarismo. Este dilema ético no es, por su puesto de fácil solución. El pensamiento político, no obstante, se ha ocupado en forma perenne por encontrarle una respuesta.

La idea del gobierno mixto o combinación de formas de gobierno simples fue una de las soluciones. En efecto, aquí encontramos también al gobierno de muchos pero atemperado por la combinación con una representación corporativa (tan mal estudiada y, por lo mismo, soslayada). En *El Político*[6] Platón argumenta la combinación de la sabiduría del legislador, el gobierno de las leyes y la participación popular en las diversas magistraturas, como la vía institucional para que las distintas partes de la polis tengan un lugar en la determinación de los asuntos comunes. Aristóteles por su parte distinguió perfectamente entre la democracia (que, como ya vimos, era considerada una forma de gobierno) y el gobierno constitucional, república o *politeia*, que es un gobierno de muchos pero no de la muchedumbre o la masa, sino de las diferentes partes constitutivas del Estado, orgánicamente armonizadas. Fue esta también la solución de Cicerón y de muchos otros. Considérese, por lo demás, la confusión, hoy lamentablemente generalizada, entre democracia y *politeia*.

La idea del gobierno mixto proporciona una solución intermedia entre la sabiduría (el legislador), la retórica (en órganos representativos) y la participación popular (efusividad de la masa), con lo cual es posible atemperar las pasiones y armonizar las fuentes de conflicto. Sin embargo, el dilema ético frágilmente resuelto, permanece soterrado. Y es que se trata de una situación de equilibrio que fácilmente pueda ser resquebrajada al más mínimo descuido. Para que funcione, la pedagogía de la virtud tiene que ser perma-

[6] Platón, *El político*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

nente (recuérdese a Montesquieu: frugalidad en los hábitos, amor a la patria, etcétera) y ello es más bien un prodigio en sociedades de masas dominadas por la voracidad, el placer y el bestialismo, esto último en el sentido del Estagirita. Alcanzar políticamente un gobierno de combinación es sumamente difícil, el dilema ético de la democracia sigue siendo permanente.

Hubo quienes hicieron verdaderos elogios de la monarquía llevando al máximo la desconfianza en la capacidad del pueblo para gobernarse y para saber qué convenía hacer para preservar la unidad del Estado. El arte de gobernar era para Maquiavelo buscar la libertad, pero nada implica que no se pudiera recurrir a un mando tiránico que educara al pueblo o que lo obligara a ser libre. El Despotismo Ilustrado primero, Robespierre y Saint Just, en seguida, Babeuf y Blanqui después y Lenin y los bolcheviques más tarde, además de todos los que plantearon la revolución violenta como "toma del poder", como asalto al cielo, se precipitaron en el torbellino dilemático entre los principios morales que sustentaban su proyecto de transformación social y la necesidad de llevarlo a cabo mediante el uso de la fuerza, negando con ello la opinión del pueblo. Los principios democráticos saltaban por los aires. Y es que, en la arena política, ¿quién posee la verdad?, ¿quién puede garantizar que lo que se hace es lo bueno, lo justo, lo útil?, ¿acaso existía la razón al agudo Hobbes cuando afirmó que la autoridad y no la verdad era la que hacía las leyes?, ¿en lo que todos están de acuerdo es verdaderamente lo que conviene hacer?

A partir de Kant se ha desarrollado la ética deontológica o normativa, aquella que funda el deber en la racionalidad de la obediencia de la propia norma. Se trata de la validez formal intersubjetiva. Y aquí la ética formal o normativa encajaría perfectamente con la "democracia" si ésta es entendida como procedimiento formal –reforzado con la hegeliana "lucha por el reconocimiento"–, falible, parcial pero efectivo, de llegar a acuerdos vinculantes. La solución

adelantada en la pista kantiana (más o menos desarrollada por Habermas, Apel, Cortina, Honneth, Wellmer, etcétera) deja sin embargo varios temas sin resolver. La "comunidad ideal del habla" no sólo requiere condiciones de posibilidad tremendamente difíciles de alcanzar; también ha menester un basamento ético teleológico o de fines, pues para argumentar se requiere tener clara previamente una idea del bien, de lo útil, lo conveniente, lo que hay que hacer. Dicho de otra manera, la necesaria ética formal, que sería la otorgadora de validez intersubjetiva, *politeica* antes que democrática, no sólo requiere condiciones de posibilidad (y ¿cómo llegar a ellas?), sino una base que sólo proporciona la ética de fines.

No es esta, sin embargo, la única propuesta de conciliar la ética con la democracia. Por la vía abierta por Claude Lefort[7] y Cornelius Castoriadis,[8] autores como Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubil,[9] han propuesto a la democracia como un dispositivo simbólico que implica la participación de los ciudadanos, sin distinciones ni privilegios, en la determinación de su vida en común. Otros pensadores importantes como Jacques Rancière[10] y Jean-Luc Nancy,[11] por su parte, también han sugerido interesantes modos de revalorar la democracia desde consideraciones éticas.

Por otra parte, la ética teleológica tiene de su lado varios argumentos imprescindibles. Decía Platón en *Las Leyes* que los sentidos nos daban una primera aproximación a la capacidad de juzgar lo

[7] Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, España, Anthropos, 2004. *Id. Ensayos sobre lo político*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.

[8] Cornelius Castoriadis, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia*, 2, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2012.

[9] Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, España, Huerga y Fierro Editores, 1997.

[10] Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Argentina, Amorrortu, 2006.

[11] Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia*, Argentina, Amorrortu, 2009.

bueno y lo malo. Sí: tan sólo una primera aproximación. El placer y el dolor, sin ser los criterios últimos, son necesarios para saber si algo está bien o no. Pero aquí está el riesgo permanente del "rey bueno" que cuida de sus súbditos aunque ellos ni se enteren ni sepan intervenir en las deliberaciones.

¿Qué solución se podría adoptar? Acaso convenga, en primera instancia, tener claridad en los términos. No es recomendable confundir la democracia como gobierno de la muchedumbre o de la multitud pasional, con la "democracia" de tipo *politeia* o republicana; no hay que confundir, tampoco, la forma de gobierno con la forma del Estado, y menos aún al Estado con el gobernante. Es imprescindible, ciertamente, una ética material o de contenidos que no abandone la claridad acerca del fin del Estado y de todo régimen político, que nunca pierda la necesidad de apuntar hacia el bien común y que alerte acerca de lo éticamente aceptable aunque sea contrario al dictamen de las masas votantes, ingenuas y a menudo defraudadas. Esto, empero, no es suficiente; se requiere, además, la ética formal de estirpe kantiana, centrada en la participación argumentativa de todos en las deliberaciones de los asuntos más importantes que les conciernen en cuanto ciudadanos unidos. Quizá esto siga siendo propio de un pueblo de ángeles o de dioses.

La moralidad de la democracia

Hemos de reflexionar ahora acerca del significado y utilidad de esta categoría política sobrecargada de un sentido axiológico positivo. Esto ya nos advierte acerca de la moralidad subyacente en la democracia. Se trata de aquella asociada con la sensibilidad acerca de la existencia del otro, la apertura al otro, la disposición a escucharlo y a "ponerse en su lugar"; por tanto, también se caracteriza por la disposición a hablar con la verdad, la renuncia al engaño y la mentira.

Por supuesto, el primer requisito para que "cuente el otro" es hablar con autenticidad, es decir, dirigirse al otro con la verdad, al menos con pretensiones de validez y pretensiones de verdad en lo que se dice. El respeto al otro y la tolerancia, en esta lógica, no significan indiferencia sino demarcaciones de un campo de discusión en el que el otro es un interlocutor válido con el que se pretende llegar a acuerdos vinculantes. En este punto podrían ser considerados la Parresía y la prohibición de mentir.[12]

La democracia y su reverso

¿Cuál es el régimen político más antagónico a la democracia? Para responder a esta pregunta contamos con dos procedimientos. El primero sería de naturaleza netamente empírica: históricamente debemos hallar un tipo de régimen cuya existencia sea la negación más completa y total del principio de "gobierno del pueblo". Y no es difícil, entonces, dar con la autocracia y, dentro de ella, el régimen totalitario cubre los requisitos de lo que se busca. Así, lo más antagónico a la democracia sería el totalitarismo. Es este el razonamiento liberal y también, aunque con matices, el socialdemócrata.

El segundo procedimiento a la mano sería el de la "determinación por reflexión"; se trata de un mecanismo estrictamente lógico que consiste en que, por medio del análisis, se saca a la luz los contenidos implícitos ("siempre ya") de un término, vocablo o categoría. Y lo primero que habría que destacar es que la "democracia" implica la "no-democracia" y la "anti-democracia". La negación de la democracia aludiría a la variedad de regímenes no democráticos, que pudie-

[12] M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004. Sergio Pérez Cortés, *La prohibición de mentir*, México, UAM/Siglo XXI Editores, 1998.

ran ser los "autoritarios" y los "autocráticos"; pero aquí se depende de la afirmación de lo negativo. Todavía hay que ir más allá y encontrar no a los regímenes no democráticos sino a la propia democracia puesta "en negativo". Se trataría de un régimen democrático cuya negatividad se produciría como consecuencia de su propia formulación, lo cual significa que su forma está en contradicción con su contenido y viceversa. Y he aquí que la democracia en negativo sería una democracia que funciona contra sí misma, es decir, un régimen donde el pueblo tiene el poder pero lo utiliza contra sí mismo. El "espíritu" de la democracia se vería socavado por la propia democracia. ¿En qué régimen el pueblo o la ciudadanía actúa en contra de sí mismo? En una ciudadanía constituida no racionalmente, donde el pueblo no tiene consciencia de su ser. El nombre de este régimen es "oclocracia". En ella, la muchedumbre, la chusma o el vulgo, ejercen el poder de su número pero sin saber bien a bien qué quiere y adónde se conduce. Es el terreno propicio de los demagogos, de la retórica y de la cultura de la imagen. A diferencia de otras autocracias, la oclocracia conserva el principio de participación del pueblo en la determinación de los asuntos comunes, pero esta participación carece de sustento racional. El "pueblo" participa pero de modo desorganizado y de modo pasional: como caterva de individuos-masa.

Aquí lo más desconcertante y perturbador, siguiendo este análisis lógico, no sería la oposición contradictoria entre democracia y oclocracia sino el advertir la existencia de la segunda como parte de la primera, como su núcleo obsceno, como su parte perversa. Y esto no es una mera posibilidad. En realidad, la preservación, crecimiento y desarrollo de las relaciones sociales mercantil-capitalistas y la oquedad humana que ellas representan se concilian bien con este vaciamiento moral que hacen de las democracias, cada vez más, oclocracias de la imagen, la cultura *Mainstream* y la frivolidad.

LA MENTIRA EN POLÍTICA

I

Hannah Arendt ponía la voz de alarma frente a la mentira del gobierno de los Estados Unidos respecto de su actuación en Vietnam desde el fin de la segunda guerra mundial y hasta mayo de 1968, revelada por los llamados *Documentos del Pentágono*. El aparato estatal del poderoso país había ocultado al público estadounidense información crucial acerca de la situación real de la intervención en el sudeste asiático. En el marco de la Guerra Fría, no era extraño que las dos grandes potencias en confrontación practicaran diversas técnicas de la mentira: ocultar información, clasificarla, darla a conocer públicamente de manera parcial o a cuentagotas, expresar intenciones falsas, etcétera. La filósofa asienta:

> La ciénaga de mendaces declaraciones de todo tipo, de engaños y de autoengaños, es capaz de tragar a cualquier lector deseoso de escudriñar este material [...] El sigilo –que diplomáticamente se denomina "discreción", así como los *arcana imperii*, los misterios del Gobierno– y el engaño, la deliberada falsedad y la pura mentira, utilizados como medios legítimos para el logro de fines políticos, nos han acompañado desde el comienzo de la Historia conocida. La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las men-

tiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables.[1]

La filósofa alemana atribuía esta inherencia de la mentira respecto de la política al carácter mismo de la acción humana, que comparte con la capacidad de mentir, esa posibilidad de cambiar el curso de los acontecimientos.[2] Lo nuevo en el arte de la mentira, tal y como se desprenden de los *Documentos del Pentágono*, es que ahora es una construcción deliberada de los "comités de expertos" en imágenes y manipulación de masas, quienes actúan con base en el esquema del mundo del espectáculo. El análisis de Hannah Arendt es confirmado cotidianamente, en cuanto a los rasgos que ha adquirido la pseudopolítica del presente y el papel cada vez mayor que desempeña la mentira en ella.

El uso de la mentira por la clase política de los Estados Unidos ya no puede ser justificado hoy en día por la Guerra Fría. A partir del 11 de septiembre de 2001, Estados Unidos inició una nueva guerra, esta vez indefinida[3] y multilateral, pues se trataba de combatir al terrorismo en cualquier lugar y en todas direcciones. La ofensiva, comenzada en Afganistán, se extendió pronto a Irak, pretextando, alternativamente, que tenía armas de destrucción masiva, que pro-

[1] H. Arendt, "La mentira en política", en *Crisis de la República*, España, Taurus, 1999, p. 12.

[2] Esta noción de *política* como acción que crea lo nuevo, mediante la palabra y la capacidad de ponerse en el lugar del otro, es desarrollada con particular claridad en *La condición humana*, España, Paidós, 1993, y en *¿Qué es la política?*, España, Paidós, 1997. Mientras que el trabajo y la producción son actividades forzadas por las necesidades, la acción se inscribe en una lógica diferente: aquella que se genera del vivir juntos de los seres humanos.

[3] Recuérdese que el primer nombre de la campaña militar contra Afganistán fue "Justicia Infinita".

tegía a Al Qaeda y que Sadam Husein era un tirano que había que derrocar.[4] Estados Unidos nunca ofreció pruebas certeras de las dos primeras razones. No las podía ofrecer porque ni Irak tenía armas de destrucción masiva ni protegía a la red terrorista; fueron las mentiras propias de la única potencia que deja claro al mundo entero, incluidos sus propios ciudadanos, que puede hacer lo que quiera, contra quien quiera en el momento en que quiera. Quizá nunca antes se ha planteado con tanta transparencia la naturaleza de la mentira en la gran política, la de las relaciones entre pueblos, naciones e imperios. El poder de los Estados Unidos ha llegado hasta tal punto que ahora puede prescindir de la mentira bien elaborada para el público informado y saltar de un enunciado a otro, contradictoriamente, sin importar si es creíble o no. Esto se acerca mucho a la posición cínica de aquel que sostiene el argumento preferido de la prepotencia: "Lo hice porque sí". En estas condiciones, indagar las verdaderas razones por las que se produce un gran acontecimiento en la escena pública, se convierte en una fatigante y, en ocasiones, arriesgada labor de periodistas osados o críticos pertinaces.[5]

Así, la mentira ha llegado a ser la columna vertebral de la gran política de nuestra época. ¿Qué no puede ocurrir en el plano doméstico? La política ideal, existente tan sólo en el mundo de los Dioses al que aludía Rousseau, entendida como el arte de la conciliación de los conflictivos seres humanos, ha adquirido diversas figuras concretas según la época y los lugares. En el mundo moderno adopta la forma y los contenidos de la relación social que vertebra el mundo

[4] El estudio cáustico de estas incoherentes razones ha sido emprendido por S. Žižek, *Irak. La tetera prestada*, Argentina, Losada, 2007.

[5] El documental de Eugene Jarecki, *Las razones de la guerra*, es un ejemplo de esta labor. Lo mismo puede decirse de la película de Michael Moore, *Fahrenheit 9/11*.

de la vida cotidiana de los sujetos. La lógica de la mercancía desarrollada como dinero y éste como capital, nos autorizan a pensar en una *política del valor de cambio* como el modo de ser político de la época moderna. El desarrollo hipertrófico de este tipo de política ha determinado los ascensos y caídas de los regímenes políticos más diversos, algunos de ellos tremendamente opresivos. Sugerimos detectar una analogía estructural entre el valor de cambio expresado en el precio de las mercancías y la lógica de la mentira: la gran falsedad es que todas las mercancías se intercambian por su valor o que los precios se determinan por la oferta y la demanda. Esta mentira, en el sentido de ilusión efectiva o ficción real, sería la fuente de la política del espectáculo y, por tanto, del juego "verdad-mentira" con el que se nutre la política en sentido lato, la política del interior de los diversos países. Los escándalos de corrupción o los de carácter sexual, que juegan con el binomio mentira/verdad, han sustituido al debate racional acerca del rumbo que han de adoptar los asuntos públicos. William Clinton mintió respecto del caso Monica Lewinsky, pues dijo, bajo juramento de decir la verdad, que nunca había tenido relaciones sexuales con la antigua becaria. La prensa escrita y electrónica de todo el mundo se entretuvo durante meses con el caso. El esquema se ha repetido con cierta frecuencia en el espacio latinoamericano: denuncias de las mentiras de personajes públicos relacionados con la política basadas en escenas televisadas de actos de corrupción, han sido vertidas una y otra vez en el espacio público en un ejercicio, más que de libertad de expresión y del despliegue del poder de la sociedad civil, de ataque al Estado por la vía del cuestionamiento a los "políticos" corruptos.

México no escapa al modelo de la política de la mentira. Sería francamente sencillo listar una serie de mentiras de los políticos profesionales de distintas épocas, de diferentes ideologías y en circunstancias diversas. El nuestro ha sido un país especialmente prolijo en el uso público de la mentira. No fue mentira que Vicente Fox haya

ganado las elecciones presidenciales de 2000, pero sus desproporcionadas promesas de campaña eran desde luego frases huecas que tenían que ser difundidas de tal manera que tras ellas se ocultara la continuación del proyecto de expoliación desmesurada de las clases subalternas: esas palabras se inscribieron desde siempre en el registro de la mentira, aunque fueron efectivas incluso para analistas bien informados y hasta para ínclitos politólogos;[6] bastaron sólo algunas semanas para que el choque entre promesa y realidad adviniera con especial crudeza. Fox mintió y lo siguió haciendo durante su lamentable, estéril y bochornoso periodo de ejercicio gubernativo. No fue, por supuesto, un caso aislado ni excepcional. Ya antes, en 1988 Carlos Salinas de Gortari afirmó que él y su partido habían obtenido la victoria en la elección presidencial de ese año.[7] Era una gran mentira, y los documentos que hubieran probado jurídica y fácticamente la verdad, fueron consumidos por las llamas a iniciativa del inefable Diego Fernández de Cevallos, entonces diputado del Partido Acción Nacional (PAN).[8] Tan evidente mentira fue corroborada por Miguel

[6] Después de sesudos "análisis estratégicos" estos especialistas recomendaron el "voto útil" a favor de Fox para fortalecer la democracia. Ninguno de estos "doctores del voto útil" tiene formación en los pensadores clásicos de la ciencia política. Quizá, es al menos una posibilidad, eso haya sido la fuente de tal aberración. Otros simplemente le creyeron a Fox o alucinaron con ser secretaros de Estado de un gobierno plural.

[7] Una victoria "clara, contundente e inobjetable" según la declaración tristemente célebre de Jorge de la Vega Domínguez, entonces presidente del Partido Revolucionario Institucional.

[8] Si hubo un gobierno en México especialmente prolijo en secretos y mentiras fue precisamente el de Carlos Salinas de Gortari, quien contó con la complicidad de esos constructores de imágenes que son los intelectuales orgánicos, los medios de comunicación electrónica, la mayor parte de la prensa escrita y algunas editoriales bien capitalizadas o inauguradas precisa y casualmente en ese sexenio.

De la Madrid, a la sazón jefe del poder Ejecutivo, años después en 2005, cuando en una entrevista, de forma distraída y acaso de modo inconsciente, dejó escapar la verdad: que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) había perdido esa elección. En el mismo contexto, un político mexicano que tenía presencia y fama pública de hombre honesto e íntegro, pues él era quien había sido despojado del triunfo en la elección presidencial de referencia y se había mantenido firme en la defensa de esa idea, fue evidenciado por un compañero de su propia corriente acerca de dos encuentros secretos con Salinas de Gortari. No es que hubiera mentido, pero nunca antes lo había revelado, es decir, lo mantenía como información reservada. El recuento podría seguir.[9] Bastaría un vistazo somero a cualquier periódico para percatarse de la frecuencia y extensión de la mentira en las prácticas políticas, lo que refuerza la impresión, bastante extendida, de que "todos los políticos son iguales", de que todos mienten, y de que la política es una suerte de arte del engaño. En una época signada por el desencanto de la política, por el hartazgo que suele experimentar el ciudadano común hacia la clase política, en una época en que los partidos políticos se revelan más que nunca como grandes maquinarias electorales que parecen no buscar otra cosa sino los privilegios del poder y en la práctica se olvidan de sus principios, nada sería

[9] Los financiamientos ilegales a las campañas de los partidos políticos son variaciones de la misma dinámica del engaño. La democracia electoral es, entonces, usada como gran negocio. Las campañas del PAN y el PRI en 2000 y en 2006 recibieron financiamiento ilegal. El exceso fue la campaña ilegal que el PAN tuvo que realizar en 2006 para tratar de emparejar la votación del candidato socialdemócrata y hacer menos cuestionable su inverosímil triunfo. Esta "campaña sucia" debió haber costado muchísimo dinero. ¿De dónde lo obtuvo el PAN? Apenas un año después de las elecciones comenzaron a brotar las evidencias del financiamiento ilegal de aquella accidentada campaña.

más fácil que situarse en la corriente dominante de opinión y denostar a los políticos a favor de la impoluta y casta "sociedad civil".

Los políticos profesionales mienten sin duda, pero ¿acaso no lo hacen los ciudadanos comunes, es decir aquellos que no viven de la política? Dice Arendt en los párrafos citados que la verdad nunca ha sido una virtud política, pero ¿qué relación social o qué actividad humana escapa a la mentira? Ya Maquiavelo advertía acerca de la naturaleza mendaz de los seres humanos. Hacer un repertorio de las mentiras más frecuentes, más increíbles, más absurdas, es necesario, pero carece de trascendencia si no se dan razones acerca del complejo proceso de generación y de sus múltiples consecuencias. Evidentemente no todas las mentiras son iguales, en cuanto a su forma, consistencia y fines. En política también hay diferencias notables entre las distintas clases de mentiras. No es lo mismo la mentira de Clinton sobre el *affaire* Lewinsky, que la mentira de Bush acerca de la invasión contra Irak. El tema posee una complejidad considerable, tiene muchas aristas y, por momentos, pudiera parecer un auténtico laberinto. Empero, su importancia justifica el esfuerzo. Se trata de entender las razones por las cuales resulta inevitable mentir en política, pero sobre todo es de nuestro interés determinar en qué condiciones es éticamente inaceptable la mentira en esta esfera y en qué circunstancias es erróneo estratégicamente el recurso a la mentira. Así pues, veremos que la mentira es consustancial de la política al menos en tres dimensiones: en la estratégica, en la mítica y en la referida al secreto de Estado. Por supuesto, la cuestión debe ser abordada desde un horizonte en el que la política no sea tratada únicamente en un sentido convencional –que connotaría la labor de los políticos profesionales y de los hombres de Estado– sino en uno más amplio y profundo, tal y como lo conceptuaron los antiguos. En esta concepción, la política no es exclusiva de los políticos profesionales y abarca diversos ámbitos y dimensiones entrelazadas. "El político" no es solamente aquel que vive de la política sino también

el otro nombre del ciudadano común y, entonces, también participa de cierto modo de la lógica de la mentira. Si esto no aconteciera, es decir, si se instaurara un régimen basado en la verdad o en el relato más apegado a los hechos que efectivamente sucedieron, la vida política sería imposible. Esto no significa que se justifiquen regímenes criminales, sino todo lo contrario: la mentira desmesurada en los asuntos políticos no sólo es, como dijimos, éticamente inaceptable sino contraproducente en el plano estratégico.

II

Tomemos como punto de partida una noción mínima de "mentira" para evitar abusos y tergiversaciones.

> Faltar a la verdad [dice Derrida] supone una intención de engañar al otro, de confundirle. Por lo tanto, la mentira implica la intención de engañar [...] Por tanto, hay que mantener ese concepto que denomino el concepto cuadriculado, cabal, de la mentira: alguien dice deliberadamente algo distinto de lo que sabe con la intención de confundir al que le está escuchando.[10]

He ahí pues, un buen punto de partida.

Debe notarse, aunque parezca obvio, que para que una mentira funcione es necesaria una relación entre personas, alguien que diga la mentira y otro que esté dispuesto a creerla. Tenemos que ubicar, entonces, la mentira como un decir (acción) y como un dicho (contenido fijado) en una relación social delimitada por lo acontecido realmente y su elevación al plano simbólico: he ahí el espacio de ubica-

[10] Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, España, Trotta, 2001, p. 71.

ción de la dicotomía "verdad/mentira". No está de más destacar que la posibilidad de mentir está anclada en el carácter del ser humano en cuanto "viviente que tiene logos" (Aristóteles)[11] o en cuanto "ser simbólico" (Cassirer)[12] o de lenguaje. En efecto, el espacio de la mentira está abierto en la escisión entre las palabras y las cosas o entre la capacidad simbólica del ser humano y el mundo material sensible.

Debemos expresar que el nivel epistemológico donde funciona una de las variantes de la mentira en tanto falsedad, en contraste con la validez, queda situado al margen de nuestro interés. La mentira, tal y como la queremos tratar aquí, se ubica en el terreno de la razón práctica, aquella referida a las acciones, motivaciones y máximas que regulan el comportamiento de los seres humanos referido a los otros. Así, la mentira forma parte de una dicotomía básica de la moralidad: la mentira es el opuesto negativo de la verdad. Desde el punto de vista de la moralidad kantiana no decir la verdad es inaceptable porque la convivencia sería imposible. El imperativo categórico kantiano es formal y abstracto y, por ende, disponible para todo aquel ser racional: "Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal".[13] Kant no dice simplemente "No mientas", lo que se asentaría en el terreno de los contenidos de la moral; afirma, en cambio, que como seres racionales los hombres están obligados a pensar en lo que sucedería si todos actuaran en función de una máxima que motiva la voluntad particular. En nuestro caso, el mentir devenido máxima de la acción implicaría que todos mintieran, lo que resulta

[11] Aristóteles, *La política*, México, UNAM, 2000.
[12] Ernest Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
[13] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, Alemania, Suhrkamp, 1993, p. 140.

empíricamente imposible:[14] la vida en común sería irrealizable y el producto sería muy parecido a una caterva de psicóticos: cada quien su relato fantástico, no creído por los demás, viviendo cada uno en su propio mundo. ¿No es este acaso el mundo del relativismo social y del multiculturalismo donde cada quien tiene su verdad y todos se respetan? Además, la vida en común sería irrealizable porque si todos mienten ya no hay mentira, pues no existiría algo frente a lo cual la mentira valdría como mentira. Dicho con otras palabras, la mentira requiere, para ser tal y para ser eficaz, de la verdad. Si además consideramos que para el propio Kant la política debe estar subordinada a la moral, no nos quedaría otra tarea que condenar la mentira en su uso político, al menos si nuestra base son los seres racionales. Pero los hombres, con su fuste torcido y su insociable socialidad, navegan entre sus patologías de deseo y su posibilidad racional. Esta posición resignada es, en realidad, una guía para comprender el lugar y la importancia de la mentira en política o, para decirlo de modo más preciso, de las distintas dimensiones de la mentira en política. Y es que sostener que en política "no se debe mentir" puede ser conveniente desde un horizonte moral pero no nos orienta mucho acerca de las razones por las cuales no sólo fácticamente se miente en política sino que, dadas ciertas circunstancias, resulta efectivo y necesario hacerlo.

[14] El propio Kant tiene que aclarar frente a Constant el sentido de su rechazo a la mentira, moralmente condenable desde una perspectiva trascendental, universal y formal. I. Kant, "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía", en *Id. Teoría y práctica*, España, Tecnos, 1986.

III

El modelo básico para presentar filosóficamente la mentira en política es, sin duda, el que ofrece Platón. El filósofo de Atenas procura mostrar la enorme diferencia que separa al sofista del filósofo. El primero se presenta como maestro del saber mientras que el segundo es, sobre todo, un enamorado que no sabe pero que desea saber. Protágoras, Gorgias e Hipias constituyen las figuras paradigmáticas de quienes enseñan el saber porque saben, o al menos es esa su pretensión. Cuando Sócrates interroga a Protágoras acerca de la naturaleza de su arte, el gran sofista contesta:

> Mi enseñanza es la prudencia en asuntos familiares, a saber, cómo [el discípulo] podría administrar su casa de la mejor manera, y en los asuntos de la ciudad, cómo podría ser lo más capaz tanto para actuar como para hablar. —¿Acaso te sigo en tu discurso? –dije yo–, pues me parece que te refieres al arte político y que prometes hacer de los hombres buenos ciudadanos. Dijo: —Sí Sócrates, ésa es exactamente la oferta que hago.[15]

La cuestión lógica que emerge de aquí es indagar acerca de si es enseñable la virtud dado el hecho de que el placer y la pena impulsan a los hombres a actuar en un sentido distinto al indicado por la sabiduría o el conocimiento. Sócrates, sin embargo, precisa que se trata de un conocimiento específico el que está ausente en los hombres que se dejan arrastrar por el placer o por la pena; es el "arte de medir" el que anularía el poder de la apariencia y "mostrando lo verdadero, haría que el alma tuviera calma al permanecer en lo verda-

[15] Platón, *Protágoras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 14.

dero, y salvaría la vida".[16] De este modo, concluye el Sócrates platónico que es por falta de conocimiento por lo que fallan los hombres en la elección de placeres y penas, específicamente por la falta del arte de medir: "una acción fallida sin conocimiento [...] se lleva a cabo por ignorancia". La ignorancia es una falsa opinión de las cosas, de donde resulta que el conocimiento de lo verdadero trae consigo no sólo el quiebre de la apariencia sino la asunción de una vida recta.

Es aquí donde entronca la distinción que hace Sócrates entre el político sofista y el verdadero político, pues el primero se encamina por la vía de las apariencias y los placeres mientras que el segundo, animado por el saber, procura el mayor bien a los ciudadanos.

> [Así], la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos.[17]

El Cuadro 1 nos aclara la forma en que Platón organiza dicotómicamente la distinción entre conocimiento verdadero y apariencia de saber.

Con este ejemplo del modo de razonar de Platón es suficiente para contextualizar su afirmación de que la política, a diferencia de la práctica de los sofistas y rétores, se encuentra en el registro de la persecución del saber verdadero. El verdadero político no es aquel que busca agradar a los ciudadanos sino el que orienta su acción a que el alma gobierne sobre el cuerpo y el logos se imponga sobre las pasiones. De ahí que Sócrates afirme:

[16] *Ibid*., p. 61.
[17] Platón, *Diálogos II, Gorgias*, España, Gredos, tr. J. Calonge, 1992, p. 50.

CUADRO 1

Prácticas de apariencias basadas en un pseudosaber	Conocimiento verdadero
Cosmética	Gimnástica
Sofística	Legislación
Culinaria	Medicina
Retórica de la adulación	Justicia o retórica dirigida al alma para lo mejor

> Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal[18] [...] Es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean muchos o pocos, y que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción a favor de la justicia.[19]

Como vemos, la política auténtica está vinculada con la búsqueda de la justicia mientras que, podríamos deducir, la falsa política es aquella sustentada en la lógica de la apariencia, en la adulación y, a fin de cuentas, en la búsqueda del bien inmediato del retórico y no de los ciudadanos. Por supuesto que los cimientos de esta concepción están formados por la teoría de las ideas, la anamnesis y la

[18] *Ibid*., p. 137.
[19] *Ibid*., p. 145.

inmortalidad del alma, es decir, todo el repertorio que ha nutrido la crítica a Platón. Conviene detenerse en la figura del rey filósofo, pues no sólo ha concentrado la crítica a Platón sino también emblematiza las consecuencias totalitarias de cualquier posición política que tenga pretensiones de decir la verdad. En tiempos del "relativismo" conviene revalorar la importancia de una política que no pierda la orientación de decir la verdad, de hablar con franqueza y sinceridad.

No se puede soslayar que los diálogos socráticos de Platón dibujan a un Sócrates humilde que no sabe y por ello pregunta pues quiere aprender. En realidad, es esta una forma de presentación de un conjunto de razonamientos previamente reflexionados y bien elaborados por el propio Platón. Esta disonancia revela una contradicción más profunda, condensada en el rey filósofo: si el rey es un filósofo amará el saber pero no sabrá gobernar; si sabe gobernar, entonces será un sofista y no un auténtico filósofo. Esta contradicción, por lo demás, pone de manifiesto la inconsistencia del purismo en política, por lo menos en lo referido al uso de la mentira. Veamos ahora la razón principal por la que la mentira, en su sentido ya referido de engaño deliberado, es inherente a la política. Ello además, echará luz acerca de la lógica del poder soberano en una comunidad política, lo que permitirá, a su vez, establecer los territorios de la desmesura en el uso de la mentira.

IV

En su sentido clásico la política es la actividad razonada de la convivencia sujeta a normas. El establecimiento de esas normas y su observancia plantea inmediatamente la cuestión referida al procedimiento de constitución del gobierno con poder de decisión (*potestas*) de los principales asuntos públicos que son, mínimamente, el de la

guerra y la paz, el de obtención y distribución de los recursos materiales comunes, el de la determinación de la trasgresión y la pena, el de la designación de los gobernantes y el del modo de gobierno. Como se ve, la actividad del gobierno con *potestas* posee de suyo contenidos materiales que pueden ser inscritos en la lógica de la preservación e incluso expansión de la comunidad. Al parecer es éste el imperativo práctico de todo gobierno. No perdemos de vista que el establecimiento de un gobierno con poder de decisión supone una autoridad (*auctoritas*) constitutiva que pone las normas. En la historia del pensamiento político las diversas formas de constitución, es decir, la monarquía (en su forma regia o tiránica), la oligarquía (en su forma aristocrática o plutocrática) y la politeia (en su forma democrática u oclocrática), fueron concebidas como la organización de la comunidad en referencia a un principio estructurante desde el cual se originaban (*archein*) las directrices que habían de regir la vida en común. No hay que soslayar la sutil distinción entre la fuente original de donde brotan las normas, es decir, la *archein* que ha quedado como el sufijo de las voces "monarquía" y "oligarquía" (la 'poliarquía' es de invención más reciente), y el *kratos*, como poder que se ejerce, y que permaneció plasmado en las voces 'aristocracia', 'democracia' y 'oclocracia'. Mientras que el principio originario o fuente inicial del orden alude a la autoridad, es decir, a la que se sostiene por sí misma, y, en consecuencia no depende de los gobernados (súbditos), el *kratos*, en tanto poder (*potestas*), es un derivado de la autoridad, aunque en este nivel también queda abierta la posibilidad de que ese poder pueda provenir, en una lógica representativa, de los gobernados (que, por eso, dejan de ser simplemente súbditos y se convierten en ciudadanos).

De aquí se desprenden varias consecuencias fundamentales para nuestro tema. La primera es que la política no puede ser únicamente deliberación sino que también comprende, como momento

fundamental, la *decisión* única que generalmente tiene como contexto el de la emergencia frente a una situación de peligro para la comunidad. Estas son las condiciones obvias del razonamiento estratégico, que posee la lógica del engaño como uno de sus componentes esenciales. La política no solamente es lucha por el poder, pero sin este significado no hablaríamos de política en sentido estricto. Si es lucha por el poder entonces la política tiene en el engaño un componente básico de la razón estratégica dirigida contra el enemigo hostil, la contraparte en una correlación de fuerzas; la mentira en tanto engaño alcanzaría el estatuto de necesario y justificable. Los grandes estrategas, desde Sun Tzu hasta Clausewitz dan cuenta de esta necesidad de engañar al enemigo para vencerlo y someterlo. "Todo el arte de la guerra está basado en el engaño. Por eso cuando seas capaz, finge la incapacidad; activo, la pasividad":[20] he ahí uno de los más viejos consejos estratégicos. Otro clásico del género apuntaba:

> Hay que tener cuidado [en el diseño estratégico] de no dar crédito fácilmente a cosas que realmente son poco razonables. Por ejemplo, si el enemigo pone a nuestra disposición una presa, es de suponer que se trata de un cebo con el que pretende hacernos caer en la trampa. Si un grupo numeroso de enemigos se deja rechazar por pocos nuestros; si contra el grueso de nuestras tropas se lanzan sólo unas pocas patrullas enemigas; si el enemigo emprende una retirada imprevista y poco justificada hay que temer, en todos los casos una trampa.[21]

Sobre la base de este esquema del engaño estratégico se ha publicado una considerable cantidad de textos que desplazan la acción estratégica de su terreno natural en la guerra política hacia el mundo de los negocios, la administración de empresas, el liderazgo,

[20] Sun Tzu, *El arte de la guerra*, México, Gernika, 1993, p. 11.
[21] N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, México, Gernika, 1991, p. 166.

la publicidad, la mercadotecnia, las relaciones amorosas, la autoestima, etcétera.[22]

Una derivación importante del engaño estratégico es el secreto de Estado, un nivel intermedio entre mentira y verdad: se omite hacer público algún hecho efectivamente acontecido o bien su registro por cualquier medio. Es necesario entender que el par "verdad/mentira" posee un espacio intermedio en que existe la no verdad pero no como mentira declarada, y también la no mentira puesta no como verdad declarada sino como verdad a medias. La naturaleza de este espacio intermedio se puede expresar a la manera de Lacan cuando señala que es imposible decir la verdad: no se puede decir toda la verdad porque no hay palabras suficientes para decirla. Pero este caso abre también la posibilidad de entender, como lo apunta Derrida, que se puede engañar diciendo la verdad o que se pueda decir lo falso sin mentir.[23] Es así como entendemos la lógica del secreto, de talante imprescindible en política, sobre todo en la dimensión del arte de gobernar. Aquí hay que recordar que en el despertar del siglo XVII fue desarrollada en Europa una literatura que describía los secretos para imperar y dominar. El derecho de soberanía, es decir, el derecho de dar leyes era el derecho de la autoridad suprema del Estado. Dentro de este derecho había uno que era

[22] El tema no es baladí pues muchos de estos textos alcanzan el rango de *Best Sellers*, y ello es un indicador de la aceptación de la mentira en el transcurrir de la vida cotidiana, por lo menos en los imaginarios de algunas clases y sectores de la sociedad. Como ejemplos, sólo mencionando sus títulos: *El arte de la guerra. Las teorías samurais en los negocios*; *Maquiavelo para mujeres*; *Maquiavelo en los negocios*; *Las 48 leyes del poder*; *Manual de la perfecta cabrona*; *Por qué los hombres aman a las cabronas*; *Las 36 estrategias chinas. Una antigua sabiduría para el mundo de hoy*, entre muchos otros.

[23] "Cuando miento, no digo necesariamente lo falso y puedo decir lo falso sin mentir". J. Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, *op. cit*., p. 70.

el más importante y el que más atraía a los reveladores de los secretos para imperar y dominar. Se trataba del *jus speciale* que poseía el soberano en situaciones de extrema necesidad y de peligro evidente de la existencia estatal. Ese derecho especial era excepcional y consistía en que el titular de la soberanía podía apartarse del derecho común y emitir leyes de acuerdo con sus propias percepciones, principios y criterios. Afinar esas percepciones, postular aquellos principios y demarcar los criterios de esta labor de legislación especial fue la tarea de los representantes de la literatura de los *arcana imperii* y los *arcana dominationis*. Así por ejemplo, Arnold Clapmar[24] en *De Arcanis rerumpublicarum* (1605) sostenía que "en el Estado siempre son necesarias ciertas manifestaciones que susciten la apariencia de libertad, para tranquilizar al pueblo, esto es *simulacra*, instituciones decorativas". Quienes respondieron a esta literatura fueron los Monarcómacos (destacadamente Junios Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*),[25] juristas que ofrecieron argumentos a favor de lo que después se consolidaría con el concepto de "Estado de derecho". Para los Monarcómacos era importante la diferenciación entre el rey y el tirano porque advertían que tanto por el procedimiento de acceso al poder como por el ejercicio del mismo podía imponerse una lógica de mandar en contra del derecho natural, en contra del derecho divino y, por supuesto, en contra de los dos pactos que habían originado una comunidad política: el pacto constitutivo de un pueblo y el pacto de los súbditos con el rey.[26] Esta referencia al secreto de Estado

[24] *Vid*. F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 138.

[25] Los auténticos autores de esta célebre obra fueron Hubert Languet y Philippe du Plessis Mornay. *Vid*. Q. Skinner, *El nacimiento del Estado*, Argentina, Editorial Gorla, 2003, p. 72.

[26] *Vid*. C. Schmitt, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, España, Alianza, 1985.

es muy útil porque demarca un terreno mínimo para plantear las condiciones en que la mentira es inaceptable en política: el secreto de Estado significa que no se dice la verdad siempre y en todo momento pero tampoco se miente; esta facultad es necesaria para la conservación del Estado, en todo caso para el bien de la comunidad política. Hay que notar, sin embargo, que en ese supuesto existe el "derecho divino" o el "derecho natural" en tanto restricciones últimas para este resguardo de información por parte del monarca. Y en última instancia, la visión pastoral de la labor gubernativa implica situar en un primer plano el bien de los súbditos.

Otra consecuencia de entender a la política en su doble dimensión es la configuración de una atmósfera simbólica mítica como consistencia esencial del universo de lo político, en cuanto que, para mantener la cohesión de un pueblo, se requiere un denominador común entre los desiguales, que está por encima de ellos y que posee en su seno la lógica de la excepción. En los albores de la época moderna, Jean Bodin y Nicolás Maquiavelo comenzaron a distinguir entre las formas del Estado y las formas de gobierno. Las primeras se referían al sujeto de la soberanía (quien hace las leyes pero no está sometido necesariamente a ellas), mientras que las segundas, las formas de gobierno, aludían al ejercicio concreto del poder de ejecución de las leyes. El soberano de Hobbes es absoluto en el sentido de que da las leyes pero no queda sometido a ellas; de otra forma no funcionaría el Estado contractual. Como vemos, se amplía y profundiza el establecimiento de dos dimensiones del principio ordenador de las comunidades humanas. Por una parte, la fuente de la ley; por otra, el ejercicio del gobierno. No es, entonces, un descubrimiento reciente el de la existencia de una *excepción* como fuente del orden político. Trotsky, Weber, Benjamin, Schmitt y, en los últimos años, Negri, Agamben y Žižek, llamaron la atención acerca de que todo orden político tiene un último fundamento en la violencia. La violencia originaria, condensada y debidamente ocultada, constituye

entonces la excepción constitutiva del orden político. Este hecho es altamente significativo para ubicar la lógica de la mentira en la política, pues nos encontramos frente a la necesidad de que el fundamento de violencia cruenta permanezca debidamente oculto. Ahora bien, conviene precisar los recursos y las prácticas de ocultamiento de ese fundamento fuera de la escena.

Cuando en su calidad de filólogo Friedrich Nietzsche indagó los orígenes de la tragedia griega clásica, quiso rememorar lo que a su juicio constituía la revelación que daba cuenta de la necesidad del drama trágico:

> Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dionisos, sin poder atraparlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti... morir pronto".[27]

Frente a esta revelación, los griegos inventaron el drama trágico. Los bailes, la música, las máscaras, los diálogos y, en fin, la trama de dolor, desesperación y frecuentemente la caída del héroe desde lo más alto a la condición más miserable, el suicidio, el destierro, la muerte son, en conjunto, un bálsamo que los griegos se suministran para seguir viviendo y hacerlo con jovialidad. Mediante el arte de los poetas y los músicos se creaba un dispositivo de ilusión que permitía asumir la vida pese a la única certeza humana: la muerte. La moral

[27] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1995, p. 52.

agonal, por cierto, salía al paso de esta fatalidad, marcaba la preferencia de una vida corta con honor que una vida larga inocua, anodina.

Como sea, encontramos aquí una de las variedades sublimes de la mentira asociada con la ilusión.[28] El espectáculo trágico es una representación de una leyenda o de un mito: no es, entonces, un suceso que se inscriba en el orden de lo "realmente" acontecido. La imaginación poética le ha dado forma, contenido y perfección para generar el movimiento de los afectos: sentir algo parecido al terror (*fobos*) y la compasión (*eleos*) vinculaba al espectador con la ficción como si presenciara una historia propia. Con esto, Nietzsche nos permite interpretar la mentira, en su variante de ilusión, como un recurso necesario para soportar la vida.

Por esta vía transitó, a mi juicio, el psicoanálisis de Freud y algunos de sus desarrollos posteriores. "El porvenir de una ilusión", por ejemplo, se inscribe en esta interpretación del fenómeno religioso como un producto cultural fincado en un mecanismo psíquico de anhelo por el padre protector y proveedor.[29] La construcción mítica ilusoria queda vinculada con la estructura pulsional y superyoíca de los seres humanos. El mundo de las ilusiones es el lenguaje con el que se expresa el deseo inconsciente que insiste una y otra vez en su no realización. Por eso también, el neurótico se inventa una "novela familiar" que echa mano de lo no verdadero, o por lo menos, de lo dudoso o lo incierto, del relato de una historia personal fantástica. Es una ilusión cotidiana que opera como si fuera verdad pero que recurre –debe hacerlo– a la mentira tenue, inocente, inofensiva, pero de nuevo, necesaria a fin de que la vida del sujeto encuentre coherencia y sentido. El propósito de esta ilusión es ocultar que la vida

[28] *Vid*. P. Kaufmann, *Lo inconsciente de lo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, capítulo V, pp. 106 y ss.
[29] S. Freud, *Obras completas* (OC), tomo 21, Argentina, Amorrortu, 1998.

de cada ser humano en particular es una contingencia, un resultado accidental del encuentro de deseos, un irrelevante testimonio de pretéritos apegos apasionados. El propio fundador del psicoanálisis tiene que recurrir al terreno de lo mítico y convertirlo en operador teórico para que la reinvención del inconsciente tenga coherencia. No otra cosa es el Edipo y el padre totémico que hacen las veces de soportes para la hermenéutica del deseo. En la reconstrucción retroactiva de la historia particular elaborada desde el diván encontrarán estos soportes míticos un sólido apuntalamiento para ser presentados como verdades efectivas.

Estas referencias, llevadas al ámbito de lo político nos ponen en el terreno de la comprensión de los materiales con los que están hechos los vínculos humanos del poder y la autoridad, del mando y la obediencia, de la soberanía y la subordinación. Existe, en efecto, un relato de mentira que construye una ilusión comunitaria, un "nosotros" que comparte suelo y sangre, origen y costumbres, creencias y rituales, frente a otro que es elevado al estatuto de extranjero y, en el extremo, de enemigo hostil. Se trata de la mentira del mito llevado al terreno de la identidad imaginaria del líder con su pueblo y de los súbditos entre sí como si fueran hermanos. La mentira necesaria configurada como mito político no se refiere sólo a los típicos casos del héroe carismático, el salvador mesiánico, el hombre nuevo;[30] también alcanza a la voluntad general devenida soberanía popular y, por supuesto, a la razón de Estado. La condición normal de la comunidad política encierra, en realidad, la posibilidad latente de que se rompa la ilusión y se produzca el temido golpe de Estado, la instauración de la dictadura y el advenimiento de la locura en el ejercicio del poder. Es que una mentira desbordada, salida de cauce, genera delirio, y ello, a su vez, guerra y destrucción.

[30] *Vid*. A. Reszler, *Mitos políticos modernos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

La ficción jurídica es uno de los casos en que se pone de manifiesto la fuerza de la mentira comprendida en el registro de la ilusión. Podemos adoptar como guía la sugerencia de Foucault[31] en lo referente a la "verdad" jurídica como una construcción propia de una relación de poder. Se pesquisa la verdad y se la expone abiertamente. Si esto es así, la búsqueda de la verdad es, en el terreno de lo jurídico, una relación de poder, busca la hegemonía y, en consecuencia, construye un sistema de verdades validadas mediante mecanismos de poder. Esto encuentra su aplicación no sólo en la falsedad de declaraciones en los procedimientos judiciales, sino en todo el ámbito del derecho formal: la verdad histórica puede ser completamente distinta de la verdad jurídica. Esta última tiene una lógica estrictamente procedimental y, considerada en sí misma, puede encubrir una mentira cínica si ello protege los intereses de los poderosos.

V

Hagamos ahora una breve pero útil mención de un filósofo decimonónico que interpretó al capital como una relación entre seres humanos, y en última instancia como un proceso complejo en el que la mentira del precio de las mercancías tiene valor de verdad. Karl Marx, en efecto, alertó sobre un fenómeno peculiar de la vida moderna: el desdoblamiento de los sujetos en una dimensión abstracta, igualitaria y libre, y otra dimensión concreta y empírica donde imperaban la desigualdad y la dominación. El fenómeno de la escisión ya era conocido en la Inglaterra isabelina cuando los juristas reales desarrollaron la tesis según la cual el rey tenía dos cuerpos: uno, el

[31] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 1991.

de carne y hueso, limitado, natural y mortal, y otro sublime, inmaterial, infalible e inmortal. Sólo el rey poseía esos dos cuerpos.[32] Lo nuevo era que esa doble vida alcanzaba ahora a todos los miembros del mundo burgués. Marx hablaría más tarde del fetichismo y de su secreto al referirse a aquel mecanismo de inversión de las relaciones naturales entre los sujetos y sus creaciones: en lugar de que los hombres manden sobre las cosas, son éstas las que dominan a los hombres. El valor de cambio, cualidad simbólica de las cosas, se desarrollaba como precio de las mercancías y a partir de ahí los seres humanos quedaban vinculados unos con otros por medio de abstracciones. Si bien es la cualidad lingüística de los seres humanos la que de suyo escinde la experiencia vital en un plano real material y otro simbólico, la lógica del valor de cambio impuesta como dominante en el mundo moderno provoca que sólo el lenguaje del precio haga dignos de consideración y significado a los seres humanos. Es por medio del lenguaje del valor de cambio que los individuos adquieren el estatuto de verdad de sus existencias. El Marx de los *Grundrisse* desarrolla plenamente esta tesis del dominio de las abstracciones como el rasgo propio del mundo moderno. Así, el Estado representativo con la soberanía popular como fundamento sería la expresión política apropiada de este mundo del valor de cambio.

VI

Considero que con lo desarrollado hasta aquí poseemos algunos elementos clave para comprender el lugar y el papel de la mentira en política. Se trata, en primer término, de la mentira en tanto ilu-

[32] E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, España, Alianza Universidad, 1985.

sión que unifica a la vida comunitaria con referencia a las figuras del héroe y del líder carismático, como sucedáneos del monarca absoluto. La forma política del mundo moderno podría ser interpretada también en este sentido como una manifestación histórica de este recurso al mito. Sin embargo, en el mundo moderno opera la mentira en tanto ilusión de que el pueblo manda y decide. Hemos referido como la fuente de esta ilusión al valor de cambio, que hace relacionar a los sujetos sobre la base de abstracciones, cuyo patrón de coherencia es el precio.

Ahora nos podemos plantear con mayor amplitud la dimensión de la mentira en tanto engaño, que es el aspecto que más llama la atención y el que es éticamente más relevante. Acaso una manera cruda y directa de hacerlo sea retomando la pregunta que animó el concurso de 1778 convocado por la Real Academia de Ciencias de Berlín, promovido por Federico II, a la sazón rey de Prusia: ¿es conveniente engañar al pueblo?[33] El propio monarca había caído en la cuenta de que su *Antimaquiavelo* había resultado ingenuo e inmaduro. Lo cierto es que, en circunstancias peculiares, es necesario y conveniente para la preservación del Estado el recurso a la mentira como engaño. El despotismo ilustrado fue presa de una permanente tensión: la provocada por el imperativo del ideal humanista de hacer feliz e ilustrar al pueblo, y la razón de Estado, es decir, el imperativo de la conservación y expansión de la unidad política. Hoy podemos plantear aquella pregunta con mayor fuerza: ¿la política admite la mentira en tanto engaño? Si se considera que la política es tan sólo la actividad de los políticos profesionales y de las instituciones especializadas, la mentira como engaño y como falsificación, extiende

[33] Condorcet, Castillon, Becker, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

sus reales como en ningún otro lugar. ¿Por qué esto es así? Porque la política burocratizada de esta manera es una actividad privilegiada sustentada en la representación abstracta del también abstracto interés general. La conservación a toda costa del privilegio de la élite política pasa por la mentira como un recurso siempre a la mano.

Pero si la política es también la actividad de los ciudadanos, sobre todo cuando esa actividad es de resistencia al poder arbitrario y discrecional, la mentira como engaño es inadmisible. Por el contrario, la política de la resistencia y la emancipación requiere de la comprensión del lazo que une lo oculto con lo manifiesto, requiere de la desmitificación del orden vigente y de la revelación de los secretos de Estado. En este caso la mentira sería el referente negativo que permite la construcción de verdades auténticas de un nuevo orden hegemónico en una relación de poder. Norberto Bobbio figuraba a la democracia como una casa de paredes traslúcidas visible desde cualquier ángulo que se adoptara. Se refería al ideal democrático donde nada se oculta porque no se requiere. La política de la resistencia y la emancipación, sabiendo ubicar el papel de la mentira en el universo humano, ha de superar su uso fijando como ideales regulativos de la razón práctica política la veracidad y la autenticidad.

Podemos ahora concluir que desde un horizonte ético la mentira en política es inaceptable o reprobable cuando su uso no está orientado hacia el bien de la comunidad política en su conjunto sino sólo a la preservación del bien de pocos o a la conservación de los privilegios tanto de los que administran el poder como de los que se benefician de él. Pero además, la necesidad del uso sistemático de la mentira en contra de los ciudadanos del propio Estado resulta políticamente contraproducente, pues las historias de la verdad, conjuntadas con el recuento de los agravios múltiples a la dignidad y a los derechos ancestrales, tienden a eslabonarse hasta formar discursos

coherentes y articulados a la mano de los excluidos. En algún momento, recurrirán a esa verdad y construirán, mediante una práctica de *parresía*[34] o franqueza, la apertura de un mundo en el que la sinceridad en el ejercicio del poder sea más habitual que la costumbre de mentir.

[34] *Vid*. M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004.

LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN*

I

La ética, entendida como la parte de la filosofía encargada de reflexionar acerca de los modos habituales de morar en el mundo, ha enfrentado, desde siempre, al menos dos grandes responsabilidades intelectivas. Ha debido, en primer lugar, hacer un diagnóstico de las causas por las que los seres humanos actúan de una forma específica y no de otra. Por ello, en el discurso de la ética encontramos investigaciones acerca de la estructura y las motivaciones del comportamiento humano. Así es en las Éticas de Aristóteles, que siguen los resultados de sus reflexiones sobre el alma y plantean toda una tipología de las conductas basadas en las pasiones con sus correspondientes correcciones racionales. Así es también en la *Ética* de Spinoza, que desarrolla un esfuerzo de comprensión de los impulsos naturales (afecciones, las llama) frente a los cuales se sitúa la potencia humana capaz de conducirlos sin negarlos, siguiendo la ley de todo lo que existe: permanecer en su propio ser. Así es igualmente en Kant, cuyo gran edificio de fundamentación formal de la ética

* Tres comentarios al libro de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, España/México, Trotta/UAM-Iztapalapa/UNAM, 1998, 661 pp.

descansa en un discurso antropológico que, sin embargo, mantiene siempre convenientemente separado de la confección de máximas morales universales. En segundo lugar, y como complemento de lo anterior, la ética ha debido desplegar razonamientos y construir argumentos destinados a recomendar máximas para la acción sobre la base de valores fundamentales.

Estas tareas, sin las cuales la ética no sería tal, no están exentas de dificultades. De hecho, anudan aporías ineludibles. Quizá las dos más significativas estén relacionadas con dos grandes problemas. El primero es el relacionado con la cuestión de la *verdad*: ¿de qué manera se puede llegar, por razonamiento, a enunciados destinados a cumplirse como máximas de las conductas de los sujetos? Realmente no es nada fácil superar este límite de la ética expresado en la improbabilidad de llegar a enunciados verdaderos y universalmente aplicables. El segundo problema, íntimamente ligado al anterior, es el de la aplicabilidad de los postulados éticos, lo que, lógicamente, lleva al tema de la tensa relación y, acaso, agudo conflicto, entre la ética y la política.

Estas condiciones sitúan a la ética en un lugar realmente incómodo. Frente a la ciencia, la ética queda francamente marginada. Como se sabe, es dominante en el presente una concepción según la cual el discurso científico nada tiene que ver con cuestiones de ética o de moral. En nombre de muchos, pero en especial de Max Weber, se dice y se repite hasta el cansancio, que la ciencia se elabora con juicios de hecho, descriptivos, y debe evitar los juicios de valor y, más aún, los enunciados prescriptivos o normativos. Del juicio "es" no se deriva el juicio "debe ser". De este modo, el terreno de la ética queda reducido a una mínima parcela. Aun si se reconoce que la ética es "algo muy importante" y hasta "necesario", se la deja a la deriva como una cuestión del "gusto personal" u operante tan sólo en el fuero interno. Cada quien es libre de los preceptos morales que adopte pero, diría la conciencia liberal, cualquier intento de impo-

ner universalmente un criterio y/o un principio moral con carácter de obligatorio atentaría contra el sistema de las libertades y pisaría los umbrales del totalitarismo.

El formalismo kantiano ha sido especialmente revelador para fundamentar este acotamiento de la ética. El pensador de Königsberg, en efecto, proporciona los elementos necesarios para, sin renunciar a la ética, adaptarse al "orden objetivo, realista, de las cosas". De hecho, Kant tiene que traducir su construcción ética en términos de sistema jurídico para hacerlo practicable y políticamente relevante.

De este modo, la ética tiene que hablar otros lenguajes para superar el signo de la impotencia. Esta es la fuente de múltiples nudos problemáticos implicados en el discurso ético. La forma en que se desenvuelven los acontecimientos en nuestra época, en esta "edad de la globalización" y de la "exclusión", parecería constatar la inevitable falta de poder del discurso ético y, simultáneamente, su incontestable necesidad. En el presente, han proliferado las éticas de distinto signo y, al parecer, vivimos una revigorización y extensión de la discusión ética, pero ello no ha detenido o atenuado el portentoso paso del capital globalizado que agudiza el dominio, incrementa la pobreza y la muerte y arroja a la condición de obsolescencia a millones de seres humanos en el planeta.

¿Ha de resignarse la ética a este papel de espectador impotente?, ¿puede hacer algo más que recomendaciones generales sobre lo que sería bueno hacer y evitar?, ¿basta hacer un llamado a los poderosos para que ya no sean tan voraces? Enrique Dussel ha tomado en sus manos éstos y otros retos de la ética contemporánea. Ha mostrado que no es la impotencia el carácter definitorio del discurso ético. La razón es muy sencilla: al igual que Marx, su elaboración teórica busca poner en manos de los dominados y los excluidos, las víctimas las llama en frase benjaminiana, un conjunto de razones para la rebeldía. No es una ética para los poderosos (aunque, en verdad, éstos no quedan excluidos de la responsabilidad de conducirse de acuerdo con la in-

terpelación lanzada) sino fundamentalmente para los que padecen el dominio y la exclusión; no es una ética de la responsabilidad abstracta sino del compromiso concreto; no es una ética para los grandes momentos sino para la vida cotidiana; no es una ética humanista o humanitaria sino antropológica; no es, en fin, una ética para "latinoamericanos" sino para toda la humanidad. Se trata, en efecto, y lo repite Dussel una y otra vez, de una ética de la vida y desde la vida humana.

Este intento dusseliano no es de poca monta sino de largo aliento. La tarea no es nada fácil, y menos aún en esta época de cinismo globalizado. Dussel va a tratar de desarrollar una ética de contenidos, es decir, una ética material (donde la vida humana, su desarrollo y extensión va a ser lo fundamental) sin renunciar al formalismo que daría validez intersubjetiva al intento y, sin renunciar tampoco, a la posibilidad de la "puesta en práctica" o aplicación "factible" de la reflexión desarrollada. Esto hace del propósito del filósofo nacido en Argentina y nacionalizado mexicano, no sólo una ética de la vida sino una ética viva, no resignada, políticamente relevante y altamente subversiva. De esta manera, Dussel asume los desafíos centrales a los que se ha enfrentado históricamente toda ética pero que en la época moderna se han acentuado de modo dramático. El primero de esos retos es sacar a la ética del arrinconamiento al que la ha postrado la división, ya referida, entre "juicios de hecho" y "juicios de valor". Dice Dussel al respecto:

> La ética no se construye sobre juicios de valor subjetivos, de gusto. La ética se construye sobre juicios de hecho [...] y el hecho masivo al que nos hemos querido referir repetitivamente es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad y del Capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los beneficia [...] y que excluye a sus víctimas.[1]

[1] *Ibid.*, p. 568.

Por supuesto que enfrentar ese reto implica un gran esfuerzo argumentativo que tiene como momento fundamental la superación de la llamada "falacia naturalista" que habitualmente ha sido usada para descalificar la universalidad de los esfuerzos fundamentadores de la ética y ha sido especialmente pertinaz cuando de una ética material se trata. Pero la nueva ética de Dussel contiene la asunción de un reto mayor: su practicabilidad. En manos de las víctimas esta ética tiene una especial vigencia, aun si se considera que de inmediato y según se desprende del panorama mundial, hablar de "liberación" es tan alejado como estéril. Veamos más de cerca el contenido del libro.

II

"No todo está perdido. Lo estaría si el oponente fuera un demiurgo eterno sin contradicciones. Si es finito, histórico, humano la liberación es posible, factible, pero habrá que saber esperar o crear las condiciones".[2] Tal es la manera en que Dussel ubica la actualidad y necesidad de ésta, su nueva ética.

¿En qué consiste específicamente la nueva *Ética de la liberación* del autor? Esta ética tiene pretensiones de mundialidad, universalidad, verdad (material) y validez (formal intersubjetiva); plantea, además, la factibilidad como necesaria y ubica, con base en el "principio liberación", varios frentes, no sólo y no tanto de lucha o de "emancipación", sino, precisamente, de liberación. Se trata de una ética, largamente pergeñada, escrita todavía en el siglo XX pero proyectada para el nuevo siglo. Ya no es, como en su ética anterior, un conjunto de tomos que preparen una ética (*Para* una ética...); tampoco es solamente una "ética de la liberación (específicamente) *latinoamericana*". Ahora es sencillamente una ética y de la liberación humana en cuanto tal.

[2] *Ibid.*, p. 557.

Construir una ética de esta naturaleza no sólo ha requerido esfuerzo y tenacidad, erudición e inteligencia, sabiduría y agudeza; ha hecho necesario, también, introducirse en el debate actual mundial con voz propia y desde la alteridad. En efecto, Enrique Dussel ha buscado el debate con las figuras predominantes –y en algunos casos, hegemónicas– de la ética contemporánea; ha tenido que sumergirse en el "centro" para plantear ahí su pensamiento. Ese debate ha sido fructífero y uno de sus resultados es este libro. El debate de Dussel con las éticas contemporáneas no consiste simplemente en negarlas, en restarles importancia, en señalar sus equívocos, sus errores, sus carencias; no consiste tampoco en descalificarlas porque no se percaten de lo que sí vemos en América Latina. El proceder de Dussel es muchísimo más complejo: trata de incorporarlas, de subsumirlas, de superarlas. Dicho de otro modo, se trata de ubicarlas como partes de la *Ética de la liberación*. La tarea requiere el conocimiento de cada una de las múltiples obras a superar; requiere también un análisis profundo y crítico de cada una de ellas; requiere, por último, el descubrimiento de sus insuficiencias y el lugar a ocupar en el discurso de la *Ética de la liberación*. Para ello, Dussel rescata la *necesidad* de cada aporte pero, simultáneamente, su *insuficiencia*. En consecuencia, el libro va ganando en amplitud y en complejidad. Se va construyendo con base en esta estrategia de señalar que las diversas aportaciones son *necesarias* para cierto nivel de la ética de la liberación pero no son *suficientes*. Esto hace, y es un mérito adicional, que la ética de la liberación no se cierre autorreferencialmente, sino que permanezca abierta para nuevas aportaciones y desarrollos. Con todo, este atrevimiento de Dussel, esta subsunción de autores que llevan hoy la voz cantante en la academia, este aventurarse a desafiar a los pensadores más destacados de la ética y de las ciencias sociales contemporáneas se hace con plena conciencia y con un propósito perfectamente definido. Como se sabe, sin ética no hay política; sin política no hay liberación. El propósito político de la obra de

Dussel es evidente pero sólo se hace explícito hacia el final del libro, cuando desarrolla lo que llama el "principio liberación". Se trata de dar una fundamentación ética a la auto-organización responsable de las víctimas en su proceso de liberación. En este sentido específico, el libro es no sólo oportuno sino urgente. Esta urgencia, empero, no hace que la propuesta de Dussel sea circunstancial o coyunturalmente oportuna. La densidad filosófica de la obra y la complejidad de su construcción, la ubican como un libro insoslayable de la ética contemporánea y, muy probablemente, como un clásico. La obra de Dussel, por cierto, se puede criticar pero ya no puede ser soslayada.

III

¿Cómo está armada esta compleja *Ética de la liberación*? El libro tiene dos partes principales y una larga introducción. Esta introducción a la obra ubica la construcción ética que llevará a cabo Dussel, en un horizonte auténticamente mundial; se dirige, principalmente, contra el eurocentrismo y el helenocentrismo, dominantes en las concepciones teóricas –no sólo filosóficas– del mundo moderno. Esta introducción es una especie de propedéutica del horizonte verdaderamente mundial que adoptará el autor y resulta francamente desconcertante; hace entrar en crisis las certidumbres academicistas ancladas en visiones eurocéntricas del tipo de Max Weber. La modernidad, la idea del progreso, el difusionismo de lo europeo, el desarrollismo: todo es replanteado desde un horizonte mundial. Efectivamente, antes del descubrimiento y conquista de América, el mundo se organizaba en sistemas interregionales con un centro hegemónico que administraba el sistema. Solamente con el descubrimiento del nuevo mundo, España y Portugal obtuvieron y desarrollaron la ventaja comparativa clave correspondiente para situarse como el centro del primer sistema mundial, que después hegemonizaría Gran Bretaña y, más

tarde, Estados Unidos de América. Este es el sistema mundo que precisamente hoy vive uno de sus momentos de mutación más intensa. Desde el punto de vista conceptual, entiendo esta parte como una necesaria preparación del pensamiento, formado casi siempre con un eje eurocéntrico, para lo que viene después.

La primera parte desarrolla el fundamento de la ética. Se construyen los "cimientos de una arquitectónica" de la *Ética de la liberación*. Se trata del despliegue subsuntivo del aspecto material, el aspecto formal y el momento de factibilidad de la ética. Esta primera parte es el momento positivo de la ética. La segunda parte, en contraste y complementariamente, desarrolla el momento negativo sobre la base de la *razón ética crítica*. Esta segunda parte tiene la conceptuación del proceso práctico de liberación como uno de sus momentos especialmente atractivos.

Veamos brevemente la magnitud de la tarea que asume Enrique Dussel en cada una de estas partes de su *Ética de la liberación*. La primera parte, hemos dicho, construye el fundamento de la ética. El problema teórico que me parece central aquí es la articulación entre una ética formal y una ética material. *Prima facie*, parecen excluyentes: si la ética se funda en criterios y principios materiales es casi imposible que pueda alcanzar la universalidad; si tiene pretensiones de universalidad ha de ser formal y no permitir que lo material distorsione o contamine lo universal. Pues bien, Dussel asume el reto y articulará el aspecto material de la ética con su momento formal. No sólo eso: fundará la ética en un principio y un criterio material y al mismo tiempo universal. Se trata de la reproducción y desarrollo de la vida humana en cuanto tal. Es material pero no se puede negar su universalidad. De este modo, Dussel expone el *criterio material universal de la ética*:

> El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto

> humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última toda la humanidad.[3]

Complementariamente, el *principio material universal* de la ética queda enunciado como sigue:

> El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comporte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad.[4]

He ahí la manera en que el filósofo latinoamericano hace descansar la ética en lo material en cuanto contenido y lo universaliza. ¿Cómo procede para obtener este criterio y este principio? Dussel ha revisado e incorporado los aportes más recientes de la neurobiología, del utilitarismo, del comunitarismo y de Aristóteles incluso. De todos rescata sus aportes y, especialmente en los casos del utilitarismo clásico y del comunitarismo (Alasdair Macintyre, Charles Taylor), señala sus insuficiencias. "Necesario pero no suficiente", es el modo como incorpora a los autores y sus obras.

Viene más tarde el desarrollo del aspecto formal de la ética, encaminado a lograr la validez intersubjetiva del argumento. Aquí viene la exposición, revisión y crítica de Kant, Rawls, Apel y Habermas, es decir, los formalistas más prominentes, de quienes Dussel obtiene un criterio y un principio de validez formal universal. El cri-

[3] *Ibid*., p. 132.
[4] *Ibid*., p. 140.

terio es de validez formal intersubjetivamente desarrollado; el principio queda enunciado como sigue:

> El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados [...] deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido.[5]

Esta primera parte se cierra con el desarrollo del criterio y el principio ético de factibilidad sobre la base de la revisión del pragmatismo de Peirce y Putnam, del planteo del concepto de realidad de Zubiri, de la teoría de sistemas de Luhmann, y de la recuperación de la *factibilidad* de Hinkelammert. ¿Es factible actuar éticamente? Es absolutamente pertinente esta parte de la ética porque encara el gran aspecto de la posibilidad de que la ética no se quede como un discurso aceptable, necesario, pertinente, pero impracticable.

La segunda parte de la *Ética* desarrolla el momento negativo de la razón ética crítica. Esta parte tiene un capítulo fundamental, el cuarto, que despliega lo que podríamos considerar como el momento crítico por excelencia, aquel que se construye desde la exterioridad del Otro, del excluido, existente universalmente en todo sistema. En efecto, es imposible que no haya un Otro excluido del sistema, y que ese Otro quede en posición de ser una víctima no intencional. Todo sistema implica la existencia de una víctima desde la cual la verdad vigente se va revelando como no verdad, lo válido como no válido, lo factible como no eficaz y lo bueno se va tornando malo. Esta parte crítica de la ética es construida por Dussel sobre la

[5] *Ibid*., p. 214.

base de la Crítica de la Economía Política de Marx, de las elaboraciones críticas de la primera Escuela de Frankfurt y de la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas. No menos importante es el repaso, siempre crítico, de Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Todo ello desemboca en el planteo de la inevitabilidad de la víctima. Esto hace posible un criterio crítico que tiene como punto de partida necesario un juicio empírico de hecho: "¡He aquí una víctima!". La existencia de la víctima es una refutación material de la verdad del sistema que la origina. Así las cosas, el principio ético crítico ha de plantearse en términos de su aplicación pero ahora en otro nivel.

Es este el lugar de lo que otrora fuera la "pedagógica de la liberación" y en esta nueva ética se trasforma en el proceso de construcción de la validez antihegemónica intersubjetiva desde la comunidad de las víctimas. La *concientización*, concepto rescatado de la pedagogía de Paulo Freire, desempeña aquí un papel fundamental.

Finalmente, se desarrolla el importantísimo principio liberación que afronta la dimensión política de la ética y se plantea el tema de la transformación. La ética de la liberación no renuncia a la revolución pero tampoco a la factibilidad del proceso de reforma, siempre encaminado hacia la construcción de un nuevo proceso de validez antihegemónica y desde las víctimas. La ética de la liberación tampoco rehúye la lógica de la construcción de nuevas instituciones producto del nuevo sistema a instaurar. El principio de factibilidad evita que la revolución sea concebida como el gran cataclismo apocalíptico desde el cual emergerá el hombre nuevo. El proceso de transformación (*Veränderung*) tiene ritmos diferentes y, sobre todo, se trata de un proceso humano cotidiano.

Por estas razones, y por otras muchas, cuyo tratamiento rebasaría el propósito de estas notas, la lectura del libro de Dussel es imprescindible. Su discusión pausada, pormenorizada, en seminarios o cursos dedicados *ex profeso* a ello, sería de un gran valor y, más aún, de una necesidad cognoscitiva y humana.

SI LA POLÍTICA ES LUCHA ¿CUÁL ÉTICA?

> Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines "buenos" hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan "santificados" por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos [...] El medio decisivo de la política es la violencia [...] Quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder. Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino "no era de este mundo", pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él.
>
> MAX WEBER

"Es un tremendo error creerse que la *política* de un gran Estado no es, en el fondo, otra cosa que el autogobierno de una mediana ciudad cualquiera. Política es *lucha*".[1] De esta manera clara, concisa

[1] M. Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos", en *Id. Escritos Políticos* (edición y traducción: Joaquín Abellán), Madrid, Alianza, 1991, p. 139 n.

y contundente, Max Weber, a no dudar uno de los grandes clásicos del pensamiento político del siglo XX, cimbra las coordenadas de su comprensión de la política. Es de notar que esta comprensión quedará dirigida esencialmente a la política en el Estado moderno, lo que significa que sus múltiples tratamientos del mundo premoderno y oriental harán las veces de medios de contraste necesarios para resaltar la naturaleza y características de la política y la estatalidad modernas. Nuestra cita también revela que la política es lucha y que está referida al Estado, especialmente a un Estado complejo propio de la época moderna.

El centro de gravedad para la comprensión de la política y el Estado moderno es el concepto de dominación (*Herrschaft*) con el que Weber trata de dilucidar los procesos relacionales recíprocos pero no simétricos que se encuentran en la base de la constitución social.

Comprensión y tipos ideales

En términos del estudio de la política Weber es un heredero de la tradición realista. Su preocupación metodológica por mantener separados los juicios de hecho respecto de los juicios de valor, no sólo es una de sus lecciones fundamentales sino también una vía privilegiada para tratar lo político ubicándose más allá de los intereses y las pasiones, más allá de los juegos de poder, característicos de la política misma. Esta separación necesaria del que analiza la política desde una perspectiva científica respecto del propio campo de estudio, ubica a Weber como un fino representante del realismo político. El realismo en política quiere decir que se pone el acento en la descripción de los hechos tal y como son o, para ser más precisos, tal y como pueden ser comprendidos; sobre esa base, el deber ser representa otro ámbito del discurso, sobre cuya base se configurarán prácticas políticas distintas. Por supuesto, Weber no inventó ni inició la

perspectiva realista de la política. Antes bien, él es un heredero de una añeja tradición que se caracterizó por marcar una distancia considerable respecto de las utopías y los idealismos de toda cepa, para describir crudamente los hechos "tal y como son". Como prominente representante contemporáneo de esta tradición, Max Weber no se hace ilusiones ni se deja arrastrar por el romanticismo; tampoco hace concesiones a la retórica del optimismo. Con toda la fuerza y crudeza de la que es capaz, el pensador alemán señala que la política, en esencia, es un asunto de poder. Es conveniente analizar la manera en que Weber despliega su fundamentación de esta idea.

El Estado como relación social

En primer término podemos considerar que Max Weber refiere la política al Estado. A la vez, en la base de su concepción del Estado se encuentra su teoría de la dominación. Para él lo fundamental de la dominación es la aceptación del mando por parte de quienes, en una relación social, obedecen. Digamos que el énfasis está hecho en la aceptación que se expresa como obediencia. El concepto de Estado se desprende de la lógica de la dominación. Sin embargo, a contracorriente del lugar común que siempre retoma de Weber una visión del Estado en apariencia clara y precisa, hay que señalar que la formulación del concepto de Estado queda atrapada en el equívoco.

En primer lugar, Weber define al Estado como "aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...] reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima".

> El Estado moderno sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. "Todo Estado está fundado en la violencia", dijo Trotsky en Brest-Litowsk. Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de "Estado"

> [...] La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico [...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el "territorio" es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima.[2]

En esta definición de Estado, lo sustancial está en la violencia física pero sobre todo en su monopolio. Cabe preguntarse: ¿quién o quiénes poseen ese monopolio? Si es monopolio quiere esto decir que no todos lo poseen sino que se concentra tan sólo en algunos. Pero, según la definición de Weber, es una comunidad humana la que ostenta tal monopolio. Si es toda una comunidad humana asentada en un territorio determinado, entonces ese monopolio pertenece a todos los miembros de esa comunidad humana. Si, a su vez, todas las otras comunidades humanas asentadas en sus respectivos territorios poseen sus respectivos monopolios, entonces la expresión que define al Estado tiene validez sólo en la medida en que el monopolio se refiera a otros monopolios.

En segundo lugar el Estado es definido como "una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legitima", violencia que está legitimada de diferentes maneras.

> El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. ¿Cuándo y por qué hacen esto?, ¿sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?
> En principio (para comenzar por ellos) existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la *legitimidad* de una domina-

[2] M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981, p. 83.

> ción. En primer lugar, la legitimidad del "eterno ayer", de la *costumbre* consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad "tradicional", como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales de viejo cuño. En segundo término, la autoridad de la *gracia* (Carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee [...] Tenemos, por último, una legitimidad basada en la "legalidad", en la creencia en la validez de preceptos legales y en la "competencia" objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas [...] la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza [...] y, junto con ellos, también por los más diversos intereses.[3]

Aquí el Estado ya no es una comunidad sino una relación de dominación. Pueden conciliarse, sin embargo, ambos conceptos. Una comunidad puede ser de dominación, pero el monopolio de la violencia física legítima ya no pertenecerá a toda la comunidad sino sólo a una parte de ella, precisamente a los dominadores. Por su parte, los dominados acatarán de manera condicionada el mando de quienes dominan.

Por último, el Estado es definido como una asociación de dominación:

> [...] el Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas.[4]

[3] *Ibid.*, pp. 84-86.
[4] *Ibid.*, p. 92.

Conviene concluir, en consecuencia, que para Weber el Estado posee fundamentos sociales pero, a fin de cuentas, se traduce en una relación monopólica de la violencia física legítima de parte de quienes tienen el mando político.

Racionalización y burocratización: ¿qué política?

El punto de partida de Max Weber es lo que podríamos llamar la teoría de la acción social: "Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo".[5] La acción social se caracteriza porque ese sentido está referido a otros.[6] Este sentido no tiene un carácter "objetivamente justo" o "verdadero" metafísicamente fundado. Una acción es racional si su conexión de sentido se comprende intelectualmente. Luego entonces, no todas las acciones humanas son racionales. A partir de esta idea de la acción social, Weber desprende su visión de racionalidad, al tiempo que ubica lo que no es racional:

> La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos; 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el

[5] M. Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 5.

[6] La acción social siempre es, según Weber, individual. Las formaciones colectivas como el Estado, la nación, la sociedad anónima, el ejército, etcétera, sólo son entrecruzamientos de acciones individuales con sentido.

valor –ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interpreta– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor; 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada.[7]

Lo racional, entonces, es la acción humana con sentido, es decir con coherencia, comprendida intelectivamente, y que no tiene como fundamento la afectividad ni la tradición. Sólo es racional la acción social cuyo sentido lo inspire o un valor o un fin. De este modo se constituye el actuar racional con arreglo a valores, por un lado, y a fines, por el otro. Ahora bien: en cuanto proceso, la acción social racional deviene racionalización. "Weber llama racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos".[8]

Como se sabe, para Weber el desarrollo de la racionalidad con arreglo a fines o instrumental o teleológica, es producto de Occidente.[9] Se realizó como consecuencia de la crisis de las imágenes reli-

[7] M. Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 20.

[8] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo 1, Madrid, Taurus, 1987, p. 216.

[9] "Si bien esta racionalidad es una consecuencia universal de la evolución de las imágenes del mundo, sólo en Occidente adquiere esos rasgos particulares que constituyen la preocupación fundamental de la obra de Weber; sólo en el Occidente moderno se consuma plenamente el proceso de desencantamiento y penetra en las distintas esferas la lógica de la razón instrumental, la elección racional de los medios, el cálculo preciso de los instrumentos, para alcanzar ciertos fines. La racionalidad instrumental, como forma de pensamiento y práctica es, de alguna manera, el eje articulador de la nueva concepción del mundo, un nuevo sentido monístico de la acción que tiende, además, a hacerse universal. Su sentido expansivo no sólo la lleva a abarcar todas las áreas de la vida sino también todas las dimensiones geográficas, a medida que ese modo técnico-racional de pensamiento revela su enorme eficacia".

giosas del mundo y encontró un motor fundamental en la ética protestante que secularizó y tradujo en términos de conducta cotidiana (trabajo metódico, ahorro, ascetismo) al cristianismo.[10] Se construyó así un Occidente racional con sus tres elementos característicos: la empresa capitalista, la administración burocrática y el Derecho. La lógica interna de estas tres instancias se articula racionalmente de acuerdo a fines. Hay que advertir, sin embargo, que para Weber la racionalización ocupó las más diversas esferas de la vida humana. Muy importante es el ámbito del conocimiento donde la racionalización se tradujo en la comprensión científica del mundo. Incluso el arte no fue ajeno a este proceso de racionalización. "Pero es el racionalismo ético y jurídico los factores centrales para el nacimiento de la sociedad moderna".[11] La culminación de ese proceso de desencantamiento del mundo es ciertamente un mundo racionalizado pero que, para Weber, acaba por volverse una jaula de hierro.

Si conectamos la racionalidad con la política con base en el planteo weberiano, es posible establecer dos niveles de despliegue de la racionalización en el ámbito político. Un primer nivel estaría constituido por la actividad política en cuanto tal, que Weber define como "la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen".[12] Se

---

M.D. París, "Weber: racionalidad y política", en G. Ávalos Tenorio y M.D. París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-Xochimilco, 1996, p. 266.

[10] M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

[11] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, p. 219.

[12] M. Weber, *El político y el científico*, *op. cit.*, p. 84. "Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un *Estado*", p. 82.

teje así un ámbito de confrontación, de lucha, de guerra, cuyo medio específico es la violencia y cuya dinámica está marcada por el enfrentamiento entre diversas posiciones valorativas. En este nivel de la política la racionalidad que opera es aquella que se estructura de acuerdo a valores. Un segundo nivel de la racionalidad en política es el que atañe a la configuración del aparato administrativo del Estado moderno. Es este uno de los complejos institucionales en que Weber ve materializadas las estructuras de conciencia modernas "y en que ve desarrollarse casi en estado puro los procesos de racionalización social".[13] Los funcionarios del Estado, ajenos a la lucha política, quedan obligados a actuar en forma racional con arreglo a fines. El aparato estatal sanciona el derecho e institucionaliza en la administración pública una racionalidad con arreglo a fines.[14]

Tenemos así dos momentos racionales diferenciados constitutivos de la esfera política. Los dos son racionales pero uno lo es de acuerdo a valores –la política propiamente dicha– y el otro lo es de acuerdo a fines –la administración del aparato estatal.

Podríamos entonces establecer que el ámbito de la política se estructura sobre la base de la racionalidad estratégica[15] y se constitu-

[13] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit*., p. 286.

[14] Dejo de lado aquí la esfera del Derecho que para Weber es uno de los ámbitos más importantes de la racionalización del mundo moderno. Fue grande su desconcierto cuanto el derecho se comenzó a desformalizar para dar cabida a intereses materiales particulares cuya inclusión en los cuerpos jurídicos constitucionales (del tipo de derechos sociales) se convertiría en un medio de la estabilidad política. *Vid*. J. Habermas, "Derecho y moral. Dos lecciones", en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 1991.

[15] Como resulta obvio, el término "estrategia" proviene de la tradición militar y tiene que ver con la concepción de la política como confrontación por el poder cuyo medio específico es la violencia. "La estrategia es el uso del encuentro para alcanzar el objetivo de la guerra [...] La estrategia traza el plan de la guerra y para el propósito mencionado, añade las series

ye con los dos tipos básicos de racionalidad descritos por Weber. En la política así entendida, estarían involucrados tres tipos de relaciones entre los sujetos:

a) una relación horizontal y simétrica por el poder que se establece de acuerdo a valores;
b) una relación vertical y asimétrica entre quienes detentan el poder y aquellos que lo disputan y que también se establece de acuerdo a valores.
c) una relación vertical entre la administración burocrática de los especialistas y los simples ciudadanos; ésta se establece de acuerdo a fines.

Así, el actuar estratégico racional propio de la política se sintetiza en la intersección de estas tres relaciones. Conviene advertir que el presupuesto de toda esta racionalidad estratégica es que los individuos racionales están de tal forma constituidos que el conflicto entre ellos es inevitable. Es un presupuesto que, como hemos dicho, caracteriza a la tradición del realismo político.[16]

Las tensiones de la comprensión de la política como lucha

Veamos ahora cómo entiende Weber la política y cómo conecta con ella la racionalidad. En primer término, para nuestro autor la política es el terreno de los valores. Los valores luchan entre sí para la

de actos que conducirán a ese propósito; o sea, hace los planes para las campañas separadas y prepara los encuentros que serán librados en cada una de ellas". Karl von Clausewitz, *De la guerra*, tomo I, México, Diógenes, 1984, p. 144.

[16] Schmitt sigue a Weber en esta concepción, pero con diferencias notables.

construcción de un sentido. Y ello se traduce precisamente en una lucha política cuyo medio específico es la violencia y, en consecuencia, la posibilidad de la guerra. Así, la política no es ajena a la racionalidad, pero ésta se estructura de acuerdo a valores. Sin embargo, en la medida en que los valores impulsan acciones, éstas se pueden llevar a cabo atendiendo sólo a la realización de los valores mismos pero también midiendo y evaluando las consecuencias de las acciones. Es así que la racionalidad teleológica puede penetrar en el ámbito de la política. Cálculo y elección de fines y medios en una estrategia de lucha por el poder. Pero todo ello es sólo una posibilidad. Es en este punto en el que Weber relaciona la política y la ética.

La salida weberiana a la relación entre ética y política en un mundo desencantado parece ser la postulación de la ética de la responsabilidad en contra y por encima de la ética de la convicción. El cálculo de las consecuencias de las acciones, en especial de las acciones políticas, conduce a una evaluación del tipo medios-fines. En política una ética de la convicción implicaría desentenderse de las consecuencias de las acciones, pues a esta ética le preocupa simplemente actuar en correspondencia con el imperativo categórico. En contraste, el cálculo de las consecuencias de las acciones implica evaluar cada una de las consecuencias, de los medios a adoptar y de los fines a perseguir e implica también la adopción de una postura responsable frente a las consecuencias de las acciones. Todo esto se conecta con la visión realista, negativa y escéptica de la política que tiene Weber. De hecho, es desde la concepción de la política como lucha por el poder y, en consecuencia, como despliegue de fuerza y violencia, ("el medio decisivo de la política es la violencia..."), que Weber advierte los peligros de una ética de la convicción en la esfera política. Antes bien, si la política es lucha por el poder y su medio definitorio es la violencia, no es sino la ética de la responsabilidad la que mejor le ajusta a la política. Insisto, esta reflexión weberiana parte de su visión negativa de la política:

> [...] quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario.[17]

Debe insistirse en que Weber no prescribe la ética de la responsabilidad; simplemente señala y cuestiona la solidez interior que existe tras la ética de la convicción. Y este cuestionamiento se basa, nuevamente, en su concepción de política. En política, entendida como lucha por el poder, los medios no siempre resultan los moralmente más aceptables:

> Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines "buenos" hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan "santificados" por el fin moralmente buenos los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos.[18]

En síntesis, la política es lucha por el poder; esa lucha se rige de acuerdo a valores. Esto puede querer decir que cabe la posibilidad de que sea la ética de la convicción la que otorgue coherencia a la lucha política. Weber señala sus peligros. Por otro lado la política también presenta la figura de la lógica medios-fines (su medio específico es la violencia y su fin la conquista o conservación del poder) y, por tanto, también es susceptible de la racionalidad instrumental y esta racionalidad es compatible pero no reductible a la ética de la responsabilidad. La política debe evaluar, medir, calcular. Se eva-

[17] M. Weber, *El político y el científico*, *op. cit.*, p. 168.
[18] *Ibid.*, p. 165.

lúan los medios, se calcula la factibilidad. "Frente a esta disolución de la política en la técnica y el cálculo, Weber reivindicará precisamente la decisión personal y el pluralismo de los valores...".[19] Se impone pues, la lógica de la prudencia frente a lo imposible y a la utopía: la política se reafirma como el arte de lo posible.

Ahora bien: es necesario hacer un ejercicio crítico de la concepción weberiana de la política para descubrir las implicaciones que contiene pero que no quedan suficientemente expuestas. En otras palabras, intentaremos descubrir la otra cara de la política implícita en la concepción de lucha estratégica por la obtención y el ejercicio del poder. En esta tarea podemos echar mano de la ética del discurso, en la vertiente que ha desarrollado Karl Otto Apel, pues ello nos permitirá, sobre bases weberianas, poner al descubierto ese lado oculto de la política.

Apel da cuenta de una ampliación de la racionalidad teleológica en el sentido de una racionalidad estratégica de la interacción social. Esto quiere decir que, si se toma como base la racionalidad instrumental desarrollada por Max Weber es posible –como de hecho sucedió– plantear una racionalidad estratégica en los diversos ámbitos de las relaciones sociales aunque de manera especial en la economía y en la política. Según Apel,

> Weber entiende la racionalidad de la interacción social como ampliación de la racionalidad teleológica técnico-instrumental en el sentido de la reciprocidad de acciones teleológico-racionales [...] ¿en qué consiste la racionalidad estratégica de la interacción? Dicho simplificadamente, ella consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a

[19] N. Rabotnikof, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989, p. 106.

> ellos mismos. En esta reciprocidad reflexionada de la instrumentalización consiste manifiestamente la peculiar estructura de reciprocidad de la interacción estratégica.[20]

Los sujetos se plantean y se mueven con base en un cálculo de beneficios. Esto orienta su acción. Se proponen entonces un conjunto de acciones, asumidas como medios, para obtener los beneficios inicialmente planteados. Sin embargo, el presupuesto es que todos los individuos que integran una sociedad, se proponen acciones en función de sus cálculos de beneficios. De este modo, el cálculo de parte de cada individuo tiene que tomar en cuenta a los otros individuos tanto en sus cálculos de beneficios como en sus acciones. Se trata de maximizar los beneficios y minimizar las pérdidas (teoría de la decisión) de todos los sujetos en su conjunto (teoría de los juegos).

> [Así] el propio éxito de la acción depende de las acciones que hay que esperar de los demás, los cuales, en el mejor de los casos, apoyan parcialmente los propios esfuerzos de éxito pero, en todo caso, al menos en parte, se oponen a ellos. Consecuentemente, los propios intereses pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás y, en parte, sólo haciéndolos fracasar.[21]

De esta manera, una ética de corte kantiano no se ajusta a esta racionalidad estratégica. La interacción estratégica puede seguir solamente imperativos hipotéticos.

La ética del discurso se ubica frente a la racionalidad estratégica para intentar superarla. En primer lugar se trata de diferenciar la racionalidad estratégica de la racionalidad del discurso argumentativo. En segundo lugar se busca fundar la racionalidad estratégica en la racionalidad de la interacción comunicativa. Por último, se intenta

[20] K.O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, p. 34.
[21] *Ibid*, p. 35.

mostrar la compatibilidad, en la realidad, de los dos tipos de racionalidad. Esa es la manera en que Apel trata de superar éticamente la simple racionalidad estratégica. Expondremos a grandes rasgos este intento.

En el punto de partida de Apel se encuentra la distinción entre la racionalidad estratégica y la comunicación lingüística. Mientras la primera tiene como intención básica el provocar una acción en los otros en función de intereses teleológicos subjetivos, la segunda tiene una intencionalidad primariamente de comprensión. Se trata de dos intenciones distintas. Para Apel no es posible referir lo intencionado de algo en el sentido del significado lingüístico, al intencionar en el sentido de pretensiones extra lingüísticas, o sea, intenciones prácticas de fines.

Establecida esta diferencia se puede decir que la intencionalidad y racionalidad de las acciones de comunicación se dirigen a compartir intersubjetivamente un sentido, un significado. En cambio, la intencionalidad y racionalidad estratégica toma a las expresiones lingüísticas sólo como medio para la obtención del éxito extra lingüístico. De este modo, se pueden distinguir dos tipos de racionalidad de la acción humana: 1) la racionalidad de formación de consenso *a priori* transubjetivamente orientada de la comunicación lingüística a través de actos ilocucionarios: 2) la racionalidad teleológica *a priori*, subjetivamente orientada, de la interacción estratégica a través de actos perlocucionarios.[22]

[22] "1. El acto locucionario: es el simple acto de decir algo, sin más matizaciones; es decir, el acto de pronunciar una frase gramaticalmente correcta y con sentido. 2. El acto ilocucionario, determinado por el modo en que se usa la locución [...] la locución puede usarse para diversos fines, bien sea para preguntar, para dar una orden, para hacer constar un hecho, etcétera [...] 3. El acto perlocucionario, constituido por las consecuencias que pueden derivarse del acto de decir algo". V. Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976, p. 88.

Ahora se trata de examinar por qué la racionalidad comunicativa es condición de posibilidad de la racionalidad estratégica.

Veamos las implicaciones del actuar estratégico. En primer término la racionalidad de este actuar no es simplemente la de la relación sujeto-objeto como quiere la ingeniería social. Los sujetos, que para el actuar estratégico se convierten en objetos, están en condiciones, tienen posibilidades y aún probabilidades de saber acerca de lo que sobre ellos es pensado, reconocido, predicho y presupuesto por las otras personas. En realidad actúan como sujetos de una interacción estratégica. Ahora bien, para Apel, la interacción estratégica es un caso límite de la interacción comunicativa, porque "el actuar racional de las personas, ya presupone –por el pensamiento implicada– la primera formación lingüística de consenso sobre el sentido".[23] Así, las reglas del juego de la interacción estratégica no se deben a la propia interacción estratégica sino a un acuerdo implícito sobre normas obligatorias.

Esto conduce al argumento principal de Apel. El actuar estratégico, incluso el de aquel que oculta sus propósitos y voliciones subjetivas, sus verdaderos intereses, no puede dejar de presuponer (aunque sólo sea a nivel de su pensamiento) pretensiones de validez comprendidas y aceptadas. Para poder engañar se necesita, primero, aceptar un ámbito de lo verdadero o válido sobre la base de lo cual se produce la distorsión, el ocultamiento o el engaño. Quien engaña estratégicamente acepta pretensiones de validez. De aquí se desprende que la estructura del discurso en que se basa la racionalidad estratégica presupone ya una comunidad de comunicación ideal contrafácticamente anticipada a la comunidad de comunicación real.

Con base en todo esto, Apel plantea un principio racional de la ética como norma incluso para el que piensa, se comunica y actúa

[23] K.O. Apel, *Estudios éticos*, *op. cit.*, p. 71.

en términos estratégicos. Ese principio racional de la ética es la pretensión de validez universal.[24] El que se mueve en la lógica de la racionalidad estratégica no podría actuar en términos estratégicos si no hay una coherencia y validez interna de sus pensamientos estratégicos, que ya presupone una regla ética relevante: el no mentirse o el requerir un criterio de verdad. En este nivel la mentira sería un absurdo: fracasaría la acción estratégica.

Por último, Apel reconoce que la racionalidad estratégica y la racionalidad discursiva pueden ser complementarias en la comunidad de comunicación real. El medio que articula esta complementariedad es la ética de la responsabilidad que puede usarse estratégicamente para crear las condiciones de simetría que permitan la operatividad y efectividad institucional real de la ética del discurso.

Como vemos, el planteo weberiano de los principios de la racionalidad instrumental aplicados a la política es realista pero incompleto. La solución apeliana del vínculo entre la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa es muy valioso porque nos revela las implicaciones de una concepción que ve a la política como lucha por el poder. En efecto, Weber toma como punto de partida para la comprensión de la política, la lucha por el poder. El poder lo entiende Weber como "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad". El punto de partida, entonces, es el característico de la tradición realista: individuos sublimados que se encuentran "siempre-ya" insertos en un sistema de dominación. Como hemos visto gracias a la ética del dis-

[24] Una amplia y concisa exposición de la postura de Apel y otros filósofos que comparten la fundamentación objetivo-trascendental de la ética la desarrolla M. Rojas Hernández, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, México, Itaca, 2011, principalmente pp. 175 y ss.

curso de Apel, la política, entendida como lucha por el poder, esconde una dimensión en la cual la política es precisamente lo contrario: superación comunicativa del conflicto.

Con todo, es necesario señalar que Apel no advierte una de las dimensiones de la racionalidad estratégica que sí se desprenden de Weber: la razón estratégica aplicada verticalmente desde el centro de la autoridad política para reproducir el poder. Se trata de lo que varios autores han llamado la "razón de Estado" y frente a la cual no se puede argumentar. Enrique Dussel ha encontrado en la razón cínica la expresión del poder del sistema como fundamento

> [...] de una razón que controla o gobierna a la razón estratégica como mediación de su propia realización (como Poder absoluto). Tiene un sentido ontológico (el Ser como Voluntad-de-Poder). Cínico no es el militar cuando descubre un argumento para evadir la muerte en un acto de cobardía en la batalla, sino cuando, en cuanto militar y como valentía, define al Enemigo como "la cosa a ser vencida", y ante la cual no cabe ejercicio alguno de una razón ético discursiva.[25]

Este caso, terriblemente moderno, es el extremo autocrático que se desprende de la comprensión de la política como lucha por el poder y ejercicio del mismo. Fue Michel Foucault quien reveló con singular agudeza esta dimensión de la política como técnica de control estratégico basada en el modelo militar:

> Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política. Pero no hay que olvidar que la "política" ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir

[25] E. Dussel, "Del escéptico al cínico (Del oponente de la 'ética del discurso' al de la 'filosofía de la liberación')", en *Id. Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993, p. 93.

> la alteración civil. La política, como técnica de la paz y el orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio. En los grandes Estados del siglo XVIII, el ejército garantiza la paz civil sin duda porque es una fuerza real, un acero siempre amenazador; pero también porque es una técnica y un saber que pueden proyectar su esquema sobre el cuerpo social. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil. La época clásica vio nacer la gran estrategia política y militar según la cual las naciones afrontan sus fuerzas económicas y demográficas; pero vio nacer también la minuciosa táctica militar y política por la cual se ejerce en los Estados control de los cuerpos y de las fuerzas individuales.[26]

En efecto, la noción de la política como lucha por el poder no debe descuidar del análisis la posibilidad de la instauración de un principio autocrático como articulador de lo que pasa por ser lo político en una situación de paz, equilibrio o estabilidad. En el extremo, esta situación puede desembocar en el totalitarismo o en autocracias dictatoriales. Con todo, aun situados en este extremo, no es conveniente dejar de advertir el otro aspecto de la política que, con la ayuda de la ética del discurso, hemos detectado, a saber: el lado horizontal de confrontación no necesariamente violenta para la instauración de una hegemonía.

[26] M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 172-173.

EL *ETHOS* DEL BURGUÉS Y LA ETICIDAD MODERNA

Suele considerarse al capitalismo sólo como un sistema económico. Uno de los libros de moda, de gran impacto entre ciertos círculos, define al capital como "el conjunto de los activos no humanos que pueden ser poseídos e intercambiados en un mercado. El capital incluye sobre todo el conjunto del capital inmobiliario (inmuebles, casas) utilizado como vivienda, y el capital financiero y profesional (edificios, equipos, máquinas, patentes, etcétera) utilizado por las empresas y las agencias gubernamentales".[1] Esta forma de entendimiento del capital y del capitalismo puede reportar algunas ventajas analíticas en términos de los movimientos de los flujos dinerarios, en el plano de las representaciones monetarias, de la producción, distribución y consumo de los bienes; también es indudablemente útil para revelar los imperativos a los que están sujetos los gobiernos, las empresas y, por supuesto, los propios individuos. Sin embargo, tal concepción reduce y simplifica la constitución de la sociedad y la configuración de su dimensión política; pierde de vista algunos aspectos fundamentales de las narrativas críticas que han

[1] T. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 60.

evidenciado que comprender al capital como un conjunto de cosas es fetichista porque expresa de forma oblicua lo que en realidad está anclado en los vínculos entre seres humanos. El capital es una relación social, es un proceso relacional entre personas. Es necesario, entonces, retornar al tema del *espíritu* del capitalismo para realizar un acercamiento a la descripción de sus formas en los tiempos más recientes. Esto nos permitirá comprender el sistema ideológico que ha producido un consenso generalizado en torno a la naturalidad del capitalismo, no como resultado de una imposición mediática de un conjunto de valores sino como la construcción identitaria de una constelación moral sólida y robusta.

Así pues, es necesario desplazar el sentido económico del capitalismo hacia su ubicación como un modo de *civilización* que incluye una forma de la sensibilidad (certeza sensible), un modo de percepción y varias maneras de entendimiento. Esta cadena describe un proceso unitario, orgánico, que tiene momentos estéticos, epistémicos, éticos y, desde una perspectiva amplia, también políticos. Por ello, es necesario describir el *ethos* burgués y, en conexión con ello, rescatar el concepto de eticidad para atrapar el despliegue relacional e institucional contradictorio de este modo de civilización. Esto implica poner en cuestión la muy extendida certidumbre según la cual la economía y la política constituyen dos áreas, esferas o campos, separados realmente, espacios compartimentados o estancos que contienen realmente un ser determinado. Para nosotros, en cambio, son dos momentos constitutivos de un mismo proceso, y por lo tanto se encuentran en contradicción. De la misma manera, entre ética y política se genera la misma mediación contradictoria. La superación entre ellas remite nuevamente al concepto de eticidad, pues este concepto comprende el entramado institucional adoptado como justo y bueno para la preservación de la comunidad política. En conclusión, me interesa mostrar la urdimbre que resulta del *ethos* burgués y las

instituciones y prácticas que lo han concretado, incluso por encima de los *ethos* (o *ethe*) ingenuos de las culturas locales específicas. Con ello, espero mostrar algunos de los rasgos del espíritu del capitalismo actual.

El *ethos* del burgués

La expresión "*ethos* del burgués" pone atención en la configuración moral que rige la acción de una figura social. Con "el burgués", en principio y en sintonía con Werner Sombart, nos referimos a "un *sujeto económico imaginario*, caracterizando a éste como un determinado tipo al que se le prestan los diferentes contenidos de conciencia o el complejo de éstos en calidad de características psicológicas".[2] Se trata de una definición básica, elemental, primaria y rudimentaria. Debemos afinarla. El burgués es una figura histórica. Esto quiere decir que está en el centro de la articulación de la sociedad en toda una época histórica. Posee los rasgos que Freud atribuyó al "Yo ideal" y el "Ideal del Yo". El primero es el objetivo o meta que persigue el ser humano de carne y hueso empírico y concreto; el segundo, a la inversa, describe el lugar desde el cual el Yo es visto e investido, y por lo tanto implica la adaptación activa del Yo, o mejor dicho, del ser humano de carne y hueso, al lugar en el que desea ser ubicado. Quiero ser visto como rico, exitoso, bello... En *Avengers* [*Vengadores*], el *Blockbuster* global de Marvel, el Capitán América, cuestionando con ironía a Tony Stark el exitoso empresario devenido súper héroe: "—Y tú, ¡por favor! ¿Quién eres detrás de ese traje?", a lo que Stark contesta: "—Genio, millonario, Playboy, filántropo". Ahí queda des-

[2] W. Sombart, *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*, España, Alianza, 1993, p. 17.

crito de modo puntual y contundente la fusión entre el yo ideal y el ideal del yo, no sólo del *ethos* del burgués sino de la época moderna.

La expresión "*ethos*" implica un elemento claramente situado en la psique. Los enunciados morales que actúan a través de la razón o del logos van dirigidos a gobernar esta parte pasional que, sin embargo, es el combustible que mueve al sujeto. Entonces, el *ethos* del burgués atiende de modo relacional y, por contraste, a toda esta configuración pasional que, en el mundo moderno, a través de la obra de Freud adopta la figura de las pulsiones (*die Triebe*), impulsos representados en el pensamiento y, por tanto, expresados en las famosas representaciones palabra y en las representaciones cosas, es decir, lingüísticamente confeccionadas en su conexión con las producciones del pensamiento inervadas, mediante el sistema nervioso central, con las formas de sentir. Hablamos de complejos procesos relacionales que atraviesan al sujeto y, más aún, lo constituyen. De este modo, los hábitos y las costumbres son sólo la parte más exterior, más superficial, más epidérmica, de un complejo relacional que liga imperativos tanto categóricos como hipotéticos, con determinadas formas de sentir y de percibir el mundo. Y ello como base de la acción considerada como justa y buena.

El referente primordial para hablar del *ethos* del burgués (y también, por lo demás, de la eticidad), es la obra clásica de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Hay que recordar que el ámbito religioso ya había sido puesto como centro de la configuración moral de la sociedad y, por tanto, como elemento básico del estudio y comprensión de la sociedad por Émilie Durkheim. La moral es la base de los hechos sociales y la religión es la base de la moral. El entramado moral moderno, según Weber, tenía en el ascetismo protestante, en su particular visión de la gracia, y en la doctrina de la sacralización del trabajo ordinario, sus fundamentos. De esta manera, la ética protestante se convirtió en la columna vertebral del espíritu del capitalismo.

¿Qué es el espíritu? Por supuesto que existe una raigambre teológica de la noción de espíritu (tercer momento del despliegue de Dios, después, claro está, de la "encarnación", como señala Hans Küng).[3] Sin embargo, el sentido moderno aparece en Montesquieu y Hegel. Obviamente es inmaterial. Montesquieu no es especialmente didáctico cuando expone a lo que se refiere con "espíritu": "[...] consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las distintas cosas". ¿Cuáles son esas cosas? Los principios y naturaleza del gobierno, el cual está vinculado con el clima, la altitud, la fertilidad de la tierra, la extensión del territorio. Para el ilustrado francés, como se sabe, los grandes territorios no pueden ser gobernados sino despóticamente debido a su extensión, lo cual generará un determinado modo de ser de los pueblos que habiten en esos lugares; de ahí se desprende que las costumbres no nacen de la nada sino de un modo de repetir la forma de ser colectiva e individual más adecuada al lugar que se habita.[4] Espíritu, entonces, alude precisamente a esa sustancia que se encuentra en el suelo y en el subsuelo de los pueblos; es, en sentido amplio, una forma de gobierno o sea una forma de conducirse, de las colectividades y de los particulares, dentro de ellas.

En Hegel las cosas son un poco más complejas. La estructura del espíritu es la autoconciencia y, por tanto, es auto-objetivación y autorreferencia. Otro elemento característico del espíritu es, por supuesto, el concepto de historia.[5] La filosofía del espíritu hegeliana despliega en subjetivo, objetivo y absoluto este término que se convierte, entonces, en un concepto. Las tríadas en movimiento de superación son las características centrales del método de Hegel. El

[3] H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, España, Herder, 1974.

[4] Ch. Louis de S. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, España, Tecnos, 1987. *Vid*. también: *Id., Cartas persas*, España, Tecnos, 1986.

[5] W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, España, Akal, 1998.

espíritu, en su devenir tal, se encarna en el Derecho, la moralidad y la eticidad. Esta se refiere a la comunidad reconstruida sobre la base de la razón y la libertad. De esta manera queda establecida una diferencia entre la eticidad ingenua, la primaria y básica forma de ser de los distintos pueblos, acostumbrada e irreflexiva, y la eticidad racional (o eticidad propiamente tal) que implica la autoconciencia y la libertad. Se manifiesta en formas grupales de existencia: familia, sociedad civil y Estado la expresan y condensan. El espíritu continúa su marcha hacia lo absoluto en el arte, la religión y la filosofía, esfera donde se hace autoconsciente.

Así pues, en conclusión de este parágrafo: la expresión "espíritu del capitalismo" congrega y es la bisagra que une al *ethos* burgués y a la eticidad. Ésta es contradictoria y es esa contradicción la que nos permite entender la distancia que separa al idílico *ethos* del burgués respecto del proceso real de concreción contradictoria de ese ideal. En particular, la manera en que la eticidad se concreta en modo imperial, como cultura de masas manejada por la industria cultural.

El primer espíritu del capitalismo

John Locke (1632-1704) fue quizá el primero que aisló y sistematizó una filosofía del trabajo como fundamento de la legitimidad de la propiedad. El argumento es muy sencillo: la capacidad de trabajar del hombre es superior a su capacidad de consumir los productos del trabajo. Por tanto, es plenamente válido que el hombre trabajador intercambie los frutos sobrantes de su trabajo por dinero. La acumulación del dinero simboliza la acumulación de trabajo. El dinero es representación del trabajo.[6] El trabajo es la síntesis del es-

[6] J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, España, Aguilar, 1983.

fuerzo del cuerpo y de la creatividad del pensamiento; no es, entonces, ninguna casualidad que Hannah Arendt se haya fijado en esta sutil distinción entre el *trabajo* como desgaste y esfuerzo corporal y la *obra* como la condensación del diseño previo, como base de su diferenciación entre trabajo, producción y acción.

Este hecho básico (antes de la época moderna no hay una filosofía del trabajo) nos hace afirmar que la sociedad es moderna y el Estado también lo es. El dinero es la representación abstracta del trabajo; la moneda es la expresión simbólica del dinero. La filosofía del trabajo pone como fundamento precisamente a la creatividad humana como proceso social expresado individualmente.

Ya el siglo XVIII transformó las pasiones en intereses. Primero Bernard Mandeville[7] y luego David Hume[8] y Adam Smith[9] construyeron, desde una supuesta naturaleza humana, el camino de una expresión libre de aquella naturaleza que no sólo era egoísta y ambiciosa sino también tendiente a la empatía y la conmiseración.

Adam Smith ha sido considerado con razón como el gran exponente de la economía política. También es un filósofo moral que proporcionó los fundamentos del *ethos* del burgués al que nos hemos referido. Sus ideas reflejan, hay que recalcarlo, el advenimiento de "lo social", es decir, de la sociedad capitalista con sus rasgos más básicos y en cuyo epicentro se encontraba, precisamente, lo "civil" o lo "burgués", en claro contraste con las noblezas y la iglesia. El siglo XVIII, en efecto, es el Siglo de las Luces en Europa, y esto significa, sobre todo, que la razón es ubicada como el centro de los sistemas humanos. Es altamente significativo que el año en

[7] B. Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
[8] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, España, Tecnos, 1988.
[9] A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, España, Alianza, 1997.

el que Smith publicó su principal obra, *Inquiry into the nature and causes on Wealth of the nationes*, 1776, fuera el de la Revolución de independencia de los Estados Unidos; pocos años más tarde estallaría la Revolución Francesa, la Gran revolución burguesa de 1789. Estas revoluciones marcan el ascenso de la burguesía revolucionaria a la dirección moral e intelectual de la sociedad y, al mismo tiempo, son los referentes principales de la división entre lo "tradicional" y lo "moderno". El siglo XVIII pues, tiene una enorme trascendencia para la configuración de la nueva sociedad capitalista. Y es, justamente, este siglo el que marca las elaboraciones teóricas de Adam Smith.

En términos metodológicos podríamos esquematizar (con todos los riesgos que ello implica) el pensamiento del economista escocés en dos grandes constelaciones de ideas. La primera de ellas debe estar referida a sus disertaciones de filosofía social y política. La segunda estaría configurada por sus elaboraciones estrictamente económicas. Naturalmente ambos grupos de ideas están indisolublemente unidos. Sólo procedemos a separarlas buscando una mayor claridad de la exposición. En cuanto al primer bloque de ideas es necesario subrayar que para Smith el hombre posee ciertas cualidades naturales que funcionan como el motor de sus actos en sociedad. Estas características esenciales son el deseo de libertad, la ambición de propiedad, la inclinación a intercambiar bienes, el egoísmo, el hábito del trabajo y la conmiseración. De estas seis cualidades del hombre, destacan las primeras cinco debido a que expresan elocuentemente el intento de naturalizar, en una lógica universalizadora, los rasgos de un carácter formado históricamente. No se trata de desmentir que la pretendida "naturaleza humana", carezca de los signos anunciados por Smith, sino de comprender que ellos no son los únicos –habría muchos, al menos potencialmente–, pero los que destaca el filósofo escocés son aquellos que, efectivamente, han de desarrollar los sujetos que han nacido en un sistema bur-

gués. Así, los atributos del individuo integrante de la sociedad moderna ha de poseer, por ejemplo, el deseo de la libertad, la ambición de la propiedad, el egoísmo, etcétera. Al margen de esta observación, que es ya un lugar común, es preciso indicar que estos atributos innatos del hombre son la base de Smith para su contribución a la teoría económica. En efecto, Smith cree firmemente en que la sociedad moderna está regida por un orden natural producto del libre desarrollo individual de los sujetos que la componen. De esta manera, la libertad de acción de los individuos se convierte en el móvil del orden natural de la sociedad. Dejar al hombre en plena libertad de perseguir sus propios intereses particulares y, de una manera natural, se autorregulará la sociedad. Los individuos, al guiar su acción para satisfacer su interés particular egoísta, estarán, en realidad y sin proponérselo, beneficiando al interés general del conjunto de la sociedad. Dejar hacer, dejar pasar, parecen ser las máximas del pensamiento de Smith. He aquí la lógica del pensamiento smithiano que desemboca en la célebre figura de la mano invisible que guía los destinos de la sociedad. La mano invisible, efectivamente, es una figura metafórica que alude al autodesenvolvimiento de la sociedad como producto de la persecución por parte de cada individuo de sus intereses particulares, con lo cual, sin que esto pase por la voluntad o la conciencia de cada cual, se estaría generando la satisfacción del interés general de la sociedad.

Esta firme creencia de Smith en la autorregulación de la sociedad se traduce en la oposición del autor al monopolio y a la intervención gubernamental en los asuntos económicos. Para Smith el gobierno debe simplemente remitirse al cumplimiento de tres tareas. La primera es el establecimiento de una eficiente administración de justicia; la segunda consiste en la defensa nacional y la tercera en hacerse cargo de ciertas empresas que, por su naturaleza intrínseca (construcción de carreteras, puentes, etcétera), resultarán

poco atractivas para la inversión por parte de los capitalistas individuales. Esas tres tareas y sólo esas tres, deben ser, a juicio de Smith, las funciones del Estado o del gobierno para decirlo de manera más precisa. Así pues, el gobierno debía mantenerse ajeno a la esfera de la libre competencia. Esta por sí misma redunda en la satisfacción de las necesidades de la sociedad en general. Nuevamente, dejar hacer, dejar pasar. La intervención del gobierno sencillamente, en la lógica de Smith, no es necesaria.

Sobre estas bases, Smith desarrolló sus aportes principales a la economía política. Un primer elemento de la teoría económica de Smith lo constituye su teoría del valor. ¿En qué consiste el valor de las mercancías?, ¿qué es lo que otorga valor a los productos? En principio Smith sostiene, en contra de los mercantilistas y fisiócratas, que no es el comercio ni la tierra la fuente de la riqueza y, por tanto, no son ni el comercio ni la tierra lo que concede valor a las mercancías. La fuente de la riqueza es el trabajo invertido en la creación de las mercancías, pero ese trabajo no es sólo el del productor directo sino también el del capital invertido. Consecuentemente, el valor de las mercancías es el resultado del trabajo presente y pasado. La argumentación que Smith proporciona a este respecto es que en una sociedad primitiva, en efecto, sólo es el trabajo el que da valor a los productos, pero en una sociedad desarrollada como la que él mismo está viviendo y tratando de dilucidar, además del trabajo se requiere la participación del capital. De este modo, los factores que conforman el valor de la mercancía son el trabajo ciertamente, el capital necesario para la producción y, finalmente, la renta de la tierra. Así, el precio natural de las mercancías está constituido por el monto de estos tres factores. Se ha dicho, en un esfuerzo por interpretar esta tesis del pensamiento de Smith, que su pretendida teoría del valor ha devenido más exactamente una teoría de los costos de producción, es decir, una teoría de cuánto cuesta, en términos de ca-

pital, de trabajo y de renta de la tierra, producir una mercancía. Así, el valor real de todas las mercancías, esto es, su precio natural, está configurado por tres elementos: los salarios (el trabajo), la ganancia (capital) y la renta (tierra). De esta manera, Smith formuló una teoría primitiva del valor como producto del costo de producción; además, distinguió entre el precio natural de la mercancía –como la suma de sus tres partes componentes– y el precio del mercado, este último regido por la ley de la oferta y la demanda. Esta ley determina el precio de las mercancías en el mercado en una forma natural, teniendo como base la demanda existente. El sistema de oferta y demanda se constituyó, así, en una matriz generativa que podía ser aplicada a distintos ámbitos, incluidos el de la ética, la teoría de la justicia y la política. La base era el individuo racional, consciente de sus intereses y autónomo en sus decisiones. El *ethos* del burgués se desenvuelve, claro está, dentro de las coordenadas de la oferta y la demanda, y es capaz de medir y establecer los criterios objetivos de lo bueno y lo justo.

El *ethos* del burgués, sin embargo, no se reduce al simple cálculo racional de las ventajas y las desventajas ni es solamente un maximizador de ganancias económicas. Es también un individuo libre en cuanto se comporta de acuerdo con una ley que él mismo se ha dado. Fue Kant el que sistematizó en un grandioso edificio este modo de habitar el mundo, esta condición de existencia, que llamamos moralidad moderna. La *Crítica de la razón pura* trata de establecer las posibilidades y los límites del conocimiento especulativo de los fenómenos sensibles. En contraste, la *Crítica de la razón práctica* trata de llevar las conclusiones de los límites de la razón teórica al terreno de la acción de los seres humanos, es decir, al terreno de la libertad de la voluntad. Nada mejor que una expresión del propio Kant para distinguir entre las dos facultades de la razón, que vienen a ser, simultáneamente, los objetos de dos de sus principales libros:

> [...] existe una aplicación práctica y absolutamente necesaria, de la razón pura (la aplicación moral) en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse no oponérsele, a fin de no caer en contradicciones consigo misma.[10]

Con esto, puede considerarse que quedan establecidos el ámbito y los límites de la razón teórica. Dicho con otras palabras, del *es* no se deriva el *deber ser*, ni, a la inversa, aquél de éste. La *Crítica de la razón pura* se orienta, precisamente, a develar la forma de proceder de la razón para comprender el mundo de los fenómenos sensibles. He ahí sus posibilidades pero también sus limitaciones que serán abordadas como principios de la *Crítica de la razón práctica*. En esta "segunda crítica", la de la razón práctica, queda demostrado que la moral también entra en la férula de la razón; se trata, empero, de la razón práctica que se maneja, de todos modos, con los principios *a priori* de la razón. En este terreno, la razón indica imperativos categóricos con los cuales se regularán las relaciones de los hombres entre sí. Tales imperativos categóricos se formulan de tres maneras: 1) "Actúa siempre sólo según aquella máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que sea ley universal". 2) "Actúa de modo que la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, sea siempre tomada como fin, nunca como puro medio". 3) "Actúa de modo que la voluntad por su máxima se tenga a sí misma como legisladora universal". En estos tres principios se sintetiza la moralidad kantiana derivada de la razón práctica. Como se ve, se trata de una moralidad formal con pretensiones de universalidad. No obstante, como moralidad es insuficiente para garantizar un orden de paz y seguridad, pues la caprichosa naturaleza humana y su insocia-

[10] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 2 tomos, España, Losada-Orbis, s.f., p. 92.

ble socialidad, determinan límites precisos a la moral universal; ésta ha de trascender al terreno jurídico para que las leyes, estas sí, estén respaldadas en la coerción del Estado. Se trata, sin embargo, de un Estado republicano (no necesariamente democrático) que articula ética y política de un modo notablemente coherente.

La eticidad: Hegel con Marx

El idealismo hegeliano es, como se sabe, una de las fuentes más importantes de la Crítica de la economía política de Marx, quien reconocía ser discípulo de Hegel. Varios autores ya han señalado que la estructura lógica de *El Capital* de Marx posee una deuda inocultable con respecto a Hegel.[11] Sin embargo, en todos estos casos se sigue pensando que Hegel fue simplemente utilizado por Marx pero, a fin de cuentas, superado. En suma, lo que suele reconocerse es que Marx desde su juventud criticó el idealismo de Hegel aunque reconoció, después, la utilidad de la lógica para desentrañar la estructura y el funcionamiento de *El Capital*.

Es necesario radicalizar el punto. Para ello es necesario leer a Hegel de nuevo como una obra unitaria y sistemática sin arrancarle sólo la lógica y lo demás considerarlo como la obra de un burgués conservador, etcétera, etcétera. Así, la crítica que hizo Marx en Kreuznach en 1843 debe ser revalorada. Ese texto muestra giros interesantes de un pensador genial pero no es acertado en la comprensión de la teoría hegeliana del Estado. Si se empieza por ahí, entonces sería posible leer de otra manera los *Grundrisse* y *El Capital*, y entender qué es una crítica del discurso y la narrativa económica. Desde el punto de vista filosófico, especialmente desde una perspec-

[11] Ejemplos: Zeleny, H. Reichelt, P. Murray, como clásicos. Entre nosotros, por supuesto, E. Dussel y M. Robles Báez.

tiva filosófico política, es dable leer estos textos como un discurso fundamentalmente político. Sí: trata del poder y la dominación, de sus fundamentos y de sus formas de existencia. "La esencia parece (*scheint*) en primer lugar en sí misma, es decir, es reflexión; en segundo lugar aparece (*erscheint*); en tercer lugar se manifiesta".[12]

Otro punto cardinal del horizonte hegeliano de comprensión, desde el cual se debe procurar situar su relación con Marx es, sin duda, el tema de la libertad. En uno de los libros clásicos del pensamiento político, el autor liberal Benjamin Constant comparaba la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos. El autor liberal definía la libertad de los modernos como:

> [...] el derecho de cado uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.[13]

Por supuesto que el contraste supone referirse a la libertad de los Antiguos como aquella que se ejercía siempre en colectivo y en

[12] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, tomo II, Argentina, Ediciones Solar, 1993, p. 12.
[13] B. Constant, *Escritos políticos*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 260.

la que el querer del individuo quedaba borrado prácticamente si se oponía al principio de la voluntad comunitaria.

En el debate de las ideas políticas actuales, el liberalismo ha resultado hasta ahora victorioso por sobre las concepciones que pusieron jerárquicamente en un primer lugar el saber y sentir de la colectividad, la asociación, el grupo o la comunidad. De hecho, el temido totalitarismo presentó como rasgo esencial la negación de la libertad individual en el sentido descrito por Constant.

Existe una versión liberal tradicional sobre Hegel. Es una cadena formada por Rudolf Haym,[14] Leonard T. Hobhause y Karl Popper. En síntesis, esta versión adosa la teoría hegeliana de la política al conservadurismo, al autoritarismo o al totalitarismo; en todo caso, de acuerdo con esta interpretación, Hegel sería un estatalista. Entre los muchos textos bien informados acerca de la libertad en el pensamiento de Hegel destacan el Steven Smith[15] y el de Domenico Losurdo.[16]

El pensamiento hegemónico tiene su propia versión de Hegel, a la cual ya nos hemos referido. Karl Popper y su libro se arraigó como una interpretación válida. En realidad, Hegel es un pensador que plantea la libertad y sus contradicciones en el mundo moderno pero en lo absoluto se puede interpretar que la niega. La libertad entre los seres humanos no es arbitrio; no es la libertad a la que metafóricamente nos referimos cuando vemos a la naturaleza, los pájaros volando, los leones en estado salvaje, los peces en el mar... Obvia-

[14] Autor de *Hegel und seine Zeit*, publicado en 1827. Argumenta que Hegel "había escrito su teoría para justificar y legitimar al opresivo orden político prusiano de sus días". J. Stewart, *The Hegel Myths and Legends*, Northwstern University Press, Estados Unidos, 1996, p. 7.

[15] S. B. Smith, *Hegel y el liberalismo político*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

[16] D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Italia, Editori Riuniti, 1992.

mente estos seres no son libres ni no-libres sino que el sentido de su libertad procede de un pensamiento y un sentimiento eminentemente humanos. Los animales no son conscientes de que son libres, *ergo*: no son libres porque no son autoconscientes. O más bien, la naturaleza está contenida en el Espíritu y por esa razón todo lo que atañe a ella, desde su percepción hasta su comprensión, son gestos humanos, como humana sería la responsabilidad de cuidarla y protegerla. Y la razón es sencilla: poseer razón nos obliga moralmente.

Pero el tema de la libertad en Hegel implica aclarar cuentas con el Estado. Y es que cuando se trata el tema de la libertad, es necesario al menos tener una idea de lo que sucede con aquello que James Buchanan (un autor neo-liberal) llamó "los límites de la libertad". Y es que, en efecto, si no se trata filosóficamente la relación entre el Estado y la libertad, el primero aparece como un monstruoso Leviatán ajeno, extraño y hostil a los individuos, lo que no es infrecuente en la visión ordinaria de las cosas desde el pensamiento liberal hegemónico de nuestra época. Es común pensar que el Estado es ese conjunto de aparatos en manos de funcionarios y políticos corruptos que lo único que hacen es ingeniárselas para extraer el máximo provecho (generalmente económico) de los bolsillos de los ciudadanos a través de cargas impositivas irracionales e injustas. Si el Estado no está vigilado, controlado y limitado —continúa esta versión—, se corre el riesgo de perder la libertad. En las versiones más refinadas de este "conocimiento ordinario" se sostiene que la mejor forma en que la sociedad civil controle al Estado es a través de la democracia participativa para elaborar "desde abajo y entre todos" las leyes que han de regir la vida en común. ¿Los excesos? Ah sí: la democracia participativa se equilibraría con una "democracia deliberativa" que pone a la cabeza de las instituciones un Supremo Tribunal, constituido por jueces, expertos y personajes ciudadanos destacados cuya probidad está fuera de toda duda, para que, en conjunto, constitu-

yan una "última instancia" de deliberación para determinar si una ley o una sentencia son realmente justas. El mejor de los mundos posibles, tan en boga hoy en día. Toda esta parafernalia argumentativa se deriva de un tratamiento no filosófico de la relación entre el Estado y la libertad. Pues bien, la concepción hegeliana del Estado contempla el problema básico de la modernidad, que consiste en conciliar la libertad individual con el interés público. Pero en Hegel esta conciliación no se logra en abstracto sino en concreto: se trata de que el sistema de producción sea representado políticamente de acuerdo con el interés de la nación. En efecto, el Estado es la institucionalización de la nación en Hegel, y además, el Estado está inscrito en un orden geopolítico determinado históricamente. Nada de ingenuidades, porque el realismo es la base para una buena intervención en la configuración de la realidad. En suma, existe una contradicción entre el Estado y la libertad individual o "subjetiva" como la llama el filósofo de Stuttgart.

Así, una cosa es la moralidad kantiana y otra es la eticidad hegeliana. No se trata solamente de "tradiciones", "costumbres", "modos de ser", "hábitos adquiridos" por un pueblo debido al hecho de morar una zona del planeta, una región, una comarca. A partir del fracaso del economicismo marxista, diversas corrientes y autores comenzaron a indagar los "hechos de cultura" de las sociedades. Gramsci se hizo importante y hasta se puso de moda. Era necesario comprender la dinámica de la "superestructura" ideológica, jurídica y política. Se comenzó a indagar "cómo piensan y cómo sienten" las clases dominadas, cómo llegan a compartir las ideas dominantes, cómo y por qué no hacen la revolución cuando se dan todas "las condiciones objetivas" para el gran acontecimiento. Algunos historiadores británicos marxistas, como Hobsbawn, Thompson y Christopher Hill indagaron la historia desde la perspectiva de los de abajo, de las clases dominadas, de las clases subalternas. Después se desa-

rrollaron los Estudios sobre Subalternidad (*Subaltern Studies*) sobre todo en la India, y esas discusiones y debates siguen su curso. Este tipo de investigaciones están de moda. Claro: se les debe de aderezar con un poco de foucaultismo, algo de Deleuze y un poco de "deconstrucción" y ya tenemos algo delicioso: los modos de resistencia de las clases subalternas. Previamente ha quedado desechado el paradigma epistemológico occidental eurocéntrico porque no sirve para entender "la realidad" del "otro", del "excluido", de la "víctima", del oprimido, de los subalternos. Y por supuesto que Hegel es el monarca de esa visión occidental y eurocéntrica. El resultado es que se interpretan como resistencias de los "pueblos originarios" (está prohibido llamarles "indios" o "indígenas") sus rituales, sus creencias, sus tradiciones, sus costumbres, "ese tejido inmaterial del que se compone el imaginario" de los pueblos, los modos de reproducción cultural de una dominación imperial correspondiente a un determinado sistema mundial.

Pues bien: la eticidad hegeliana no es sólo "costumbres", así simples, acríticas, espontáneas. La eticidad hegeliana es superación de la "mera moral". Así que la eticidad hegeliana no alude al orden establecido, no es una eticidad ingenua sino racional, reconstruida desde la razón. Posee, por tanto, recuperadas en un movimiento de superación, los niveles del Derecho y la moralidad. Tiene, entonces, un momento (o elemento constitutivo) de reflexividad y, por tanto, de normatividad. No todo lo que hace un pueblo es racional. Ni todo lo que hacen las clases subalternas es resistencia.

Contra la dominación interna y externa, contra la heteronomía, apelar a la razón:

> Someter a análisis racional crítico las bases o los criterios, principios, presupuestos, de ideas, creencias, acciones, objetos, metas, medios, fines, que se nos ofrezcan u ordenen, de ser capaz de razonarlas y enjuiciarlas adecuada, lógicamente, para poder determi-

nar si se sostienen de manera argumentativa, o sea, si en verdad hay razones que las avalen.[17]

Esto vale también para el autoritarismo religioso en cualquiera de sus variantes incluyendo, claro está, aquéllas que se desprendieron de los movimientos emancipatorios socialistas. Hegel se ubica en contra de la esclavitud, la servidumbre y la dependencia en cualquiera de sus formas. La obediencia a las instituciones, a las leyes, al Estado, es una obediencia reflexiva, racional.

Sin embargo, sigue persistiendo una contradicción no superada en el planteamiento hegeliano de la eticidad. Ésta se completa con el paso a la Historia Universal. Si se advierte que a Hegel le interesa en primer lugar no el "deber ser" del Estado, sino de describir este universo ético como racional,[18] es dable llegar a la comprensión del presente como el del dominio civilizatorio de una eticidad determinada, específicamente de la anglo-americana. Dice Hegel:

> Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio natural, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Este pueblo es el pueblo *dominante* en la historia universal en esa época determinada, y *sólo puede hacer época una vez en la historia*. Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros

[17] M. Rojas Hernández, *Hegel y la libertad*, México, Ítaca, 2013, p. 239.

[18] "Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido". G.W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, España, EDHASA, 1988, Introducción, p. 52.

pueblos carecen de derecho y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal.[19]

El espíritu pasó de Gran Bretaña a Estados Unidos de América y esto todavía lo apreció el propio Hegel, aunque en el contexto de esta exposición aclara que no es tarea de la filosofía plantearse el futuro e introduce su famosa frase según la cual "el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta".[20] Nada obsta, empero, para concebir que el espíritu inglés se desplegó hacia el Nuevo Mundo y ahí, ya sin nobleza y con una religión de iguales, fincó el gran imperio de la libertad que en la vieja Europa estaba trabado, bloqueado, restringido. Y en la misma tesitura se podría afirmar que el imperio estadounidense domina culturalmente todo el planeta en un proceso que se ha abierto paso a través de la confrontación y la lucha. Esto reafirma que la eticidad es contradictoria y que una parte de ella está en la relación entre el pueblo dominante y los pueblos subordinados. Curiosamente, la dimensión moral del pensamiento hegeliano, aquella que plantea como único imperativo el de la libertad autoconsciente, quedaría como un espacio a ser conquistado por los sujetos de la exclusión, para lo cual se tendría que revalorar la estructura de la moralidad kantiana.

[19] *Ibid*., § 347, p. 422.
[20] G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, España, Alianza Universidad, 1989, Introducción especial, p. 177.

Excurso:
vuelta a la moralidad: Kant con Marx

Si la relación entre Hegel y Marx ha generado permanentemente una amplia producción intelectual, el vínculo entre Kant y Marx no ha resultado tan recurrente ni tan fructífero. Tal situación no deja de sorprender, pues, a primera vista, existe una afinidad inmediata entre la moralidad kantiana y la fuente moral de la crítica de Marx a la economía política. En ambos casos se concibe al hombre como un fin en sí mismo y se condena su uso como cosa. Bien miradas las cosas, Marx considera, al igual que sus antecesores Kant y Hegel, que el ser humano posee dignidad infinita y además las bases racionales suficientes y necesarias para que inicie un proceso de emancipación. Por alguna razón, más emparentada con la ideología que con la lógica, esta parte fundamental del pensamiento de Marx fue subordinada a consideraciones "materialistas" supuestamente más concretas y, como tales, medibles y ponderables como el monto de plusvalor y la tasa de ganancia, y también a las consideraciones políticas y estratégicas de la lucha de clases. Y es que pareciera como si el recurso a la dignidad infinita de los seres humanos alejara a Marx del materialismo y lo acercara a posiciones más bien metafísicas. Pero si nos preguntamos, de modo sencillo, cuáles son las razones por las que es condenable la explotación, o sea, cuál es el interés último de Marx al revelar que la ganancia del capital no proviene del mercado ni del riesgo del empresario, tendríamos que admitir que los presupuestos kantianos están presentes en el discurso crítico del pensador de Tréveris.

Para replantear la relación entre Kant y Marx en términos de moralidad, tomaremos como base el libro de Oskar Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*;[21] se trata, en realidad, de una conferen-

[21] O. Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Trotta, España, 2004.

cia dictada el 10 de julio de 2002 con motivo de que su autor se ha retirado de la actividad académica. De hecho, se trata de su "Lección de despedida" de la Universidad de Hannover, frente a un auditorio repleto compartido lo mismo por alumnos y personalidades importantes en la trayectoria de un hombre que ha entregado 40 años al pensamiento y a la participación política comprometida en la defensa del trabajo vivo, digámoslo así.

Oskar Negt es un pensador que reclama legítimamente un puesto en la estela de la Escuela de Frankfurt. Está vinculado con Habermas de quien fue su asistente en Heidelberg, pero de inmediato navegó con vela y rumbo propios. Su rasgo característico es, quizá, que desarrolló un marxismo ético (que algunos comentaristas han denominado "versión cálida" de la teoría crítica). Este marxismo ético es radical y gira en torno de la praxis, es decir, de la relación intersubjetiva donde el otro es una *persona* y un ser humano que desde su presencia y su mirada me interpela para que yo me rija, respecto de él, desde un imperativo categórico; la praxis es acción, la puesta en práctica de una deliberación previa, deliberación libre, por cierto, que va a dar a la acción su consistencia específica porque se trata de una *kinesis* o movimiento regido por la razón y, por tanto, libre. Ya Aristóteles distinguía entre praxis y poiesis, vinculando la ética y la política con la primera y no con la segunda.

Oskar Negt fue un hombre de praxis y un pensador radical. Quizá esa sea una de las razones por las que su obra no haya sido tan difundida en español, a diferencia de la de otros autores de la Escuela de Frankfurt, cuyos trabajos son sin duda sugerentes e importantes pero que se hallan incrustados en el pensamiento político del liberalismo.[22] ¿Cuál es, a juicio de Negt, el núcleo de esta relación

[22] No digo que esté mal, pero en Iberoamérica no hay un gran interés por el pensamiento crítico radical. Por ejemplo, no se tiene noticia del pensamiento de Jürgen Ritsert, también vinculado con la Escuela de

entre Kant y Marx? Se trata de preguntar por la significación que tienen la ética, la moral y la ley moral, los imperativos categóricos e hipotéticos, para la acción de los hombres que no quieren resignarse a la constitución dada del ser del mundo.

Cuando Negt fue nombrado profesor en la cátedra de Ciencias Sociales en la Universidad de Hannover lo salvó Kant y su imperativo categórico para plantear la importancia del filósofo de Königsberg para un socialismo definido por la conciencia de la responsabilidad.

Si contemplamos el exterior del mundo de los objetos estamos obligados a considerar la participación del yo en el proceso de constitución. En Marx, la fuente de constitución es el trabajo vivo y en Kant lo son los rendimientos sintéticos de la legislación del yo. El lado subjetivo del mundo pasa a ocupar el centro, pero se diferencian en el peso que conceden al contenido de verdad y de realidad del conocimiento. Para Marx la verdad está fundada en el contenido de realidad del conocimiento.

Kant adelanta cuatro preguntas a la manera de coordenadas de la razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre? El énfasis está en la segunda pregunta. Están separados el conocimiento respecto del deber. "Por muy rico en conte-

Frankfurt: uno de sus libros es *La lucha por el plusproducto. Introducción al concepto clásico de clases*. Otro de sus textos es *¿Qué es la dialéctica?* Y es una muy buena introducción a tan complicado tema. No se puede dejar de señalar que tenemos acceso en español a las traducciones de los trabajos de Albrecht Wellmer y Axel Honneth, por ejemplo, gracias a la labor de editoriales españolas, argentinas y mexicanas, y ello es importante. Pero por alguna razón ha habido menos interés en otros autores. En el caso de Negt existen trabajos cuya traducción sería de gran relevancia como *Trabajo y dignidad humana* (2008), *Marx, filosofía ahora, Trabajo vivo, tiempo expropiado: dimensiones políticas y culturales de la lucha por el tiempo de trabajo, Historia y obstinación* (1993), *Niñez y escuela en un mundo quebrado* (1999), *68: Intelectuales políticos* (1995).

nido que sea el conocimiento de la causalidad de las relaciones, éste no añade nada a la cualidad moral de mis acciones. Así pues, ¿*quid juris*?, esto es, la validez intemporal, es lo que en Kant constituye el contenido de verdad de una acción". Hay, entonces, una polaridad característica de la filosofía europea desde Heráclito y Parménides. Existe una contradicción entre el devenir, la transformación histórica de las cosas y lo incondicionado, las verdades intemporalmente válidas. "En el deber anida siempre un momento de pretensión absoluta". Tenemos aquí la tensión entre saber y deber. Negt señala que cuando Marx formuló aquella famosa frase en que relacionaba de modo causal la conciencia de los hombres con su ser social, dio a luz una de las fórmulas sociológicas más equívocas que hayan existido. Y es que Marx siempre ligó las "superestructuras" con la expresión o manifestación de intereses.

Kant tiene intereses científicos. Y de esta filosofía sobre lo que se puede saber, se desprende el ámbito de lo que se debe hacer. La incondicionalidad del deber es decisiva para la cualidad de la moralidad, por tanto el deber tiene que estar desligado de todas las implicaciones causales empíricas del mundo. El mundo empírico-causal y el mundo inteligible, deben estar separados el uno del otro. "Sensibilidad y experiencia son para ambos la base del conocimiento científico. El materialismo de Marx es inconcebible sin ellas, y para Kant constituyen el segundo tronco del conocimiento".

Kant es fundamental para comprender el lugar del ser humano como centro autónomo del mundo, es decir, el giro copernicano aplica también al tema de la libertad. El yo, la subjetividad, el hombre, es promovido a primer motor del acontecer del mundo. El sumo bien de Aristóteles también interesó al ilustrado Kant. ¿Qué distingue al hombre de manera fundamental de cualquier cosa y de cualquier otro ser vivo?

> Es verdad que Kant concede a la razón un rango elevado en la jerarquía de las facultades humanas, pero ella no es la característica distintiva central con respecto a todos los demás seres vivos. Esta característica es, antes bien, exclusivamente la facultad puesta en la disposición natural a la moralidad de, a partir de la libertad absoluta, darse a sí mismo y dar a otros seres vivos capaces de libertad leyes del trato pacífico entre los hombres.[23]

Negt examina las antinomias expuestas en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*. Una antinomia es una contradicción en el nivel del *nomos* o de la LEY. Es una contradicción legal, se trata de una contradicción de una ley consigo misma.

1. El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está también encerrado en límites”. Antítesis: El mundo no tiene comienzo, ni tampoco límites en el espacio, sino que es infinito, tanto respecto del tiempo como del espacio.
2. Lo compuesto y lo simple. El comienzo y lo absoluto.
3. La que aquí analiza. “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que puede ser derivado el conjunto de los fenómenos del mundo. Para la explicación de éstos es además necesaria una causalidad por libertad”. Antítesis: “No hay libertad, sino que todo el mundo sucede únicamente según leyes de la naturaleza”.
4. Hay un ser absolutamente necesario o ninguno.

La tercera antinomia es el *shibboleth*, las aguas divisorias que separan a los apologetas de la causalidad, que concentran toda su energía en la indagación de las causas hasta penetran en los últimos elementos, de aquellos que descubren el comienzo absoluto, el primer motor, en el contexto cotidiano de los hombres, dice Negt.

[23] *Ibid*., p. 54.

> Que el hombre esté liberado de las constricciones de la causalidad natural y sea capaz, en la historia de la especie, de dar un salto a la libertad, le proporciona un puesto en el mundo histórico que incluso modifica el concepto de causalidad. Él es libre de limitar su propia libertad por medio de leyes, y ése es el punto más alto de la capacidad de la libertad.[24]

En la *Crítica de la razón práctica* (1788) Kant adopta un soporte formado por la tríada libertad, autonomía y dignidad. "La escisión del sujeto en un carácter inteligible y otro empírico forma la base para la distinción entre cosa en sí y fenómenos y ha de considerarse el precio a pagar por el imperativo categórico, separado de todo motivo sensible". La libertad es el fundamento del ser de la ley moral; la ley moral, a la inversa, es el fundamento del conocimiento de la libertad. El respeto por sí misma de la ley moral y la obligación son formas puras de expresión del deber a las que les es negado todo impulso empírico.

La segunda formulación del imperativo categórico kantiano es esencial para comprender la dimensión moral contenida en la crítica de Marx a la economía política: "Actúa de forma tal que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio".

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant dice: "En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite equivalente alguno, eso tiene una dignidad". Dignidad, autonomía, conciencia de sí, posición erguida: éstas son categorías que le confieren al deber incondicional sus caracteres concretos.

Para Marx el proceso de civilizar el mundo no es nunca el resultado de la acción moral individual o de la acción jurídica. Ambas

[24] *Ibid*., p. 57.

cosas las intenta anclar en el ser social, con la esperanza de que el deber obtenga su fuerza de las leyes del movimiento social e histórico. En esto es muy hegeliano según Negt: "el búho de Minerva no levanta el vuelo más que con el crepúsculo". ¿Cómo pueden entonces las condiciones sociales de las relaciones forzosas ser incluidas en el deber de la ley moral sin disolver la incondicionalidad del comportamiento moral? Y dice Negt: "Marx se pone a buscar las palancas de la realidad que pueden accionar los sujetos para hacer así manipulable y consciente el deber dispuesto en el ser social y que empuja hacia su propia realización". El joven Marx dice que el crítico puede desarrollar a partir de las formas propias de la realidad existente la realidad verdadera como su deber y su fin último. Kant no estaría de acuerdo.

La doctrina de los dos reinos existe también en Marx. En Marx el conocimiento contiene un momento moral.

> Ser radical, dice Marx, es tomar la cosa de raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo. La crítica de la religión concluye con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, por tanto, con el imperativo categórico de derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, digno de desprecio.

Es la lucha contra lo inmoral que reside en la esclavitud, la humillación, la soledad, el desprecio. Negt constata que incluso en pasajes marcadamente científicos y aparentemente libres de valoraciones en *El Capital*, Marx se sirve de las categorías de moral y justicia para incluir su análisis en el mundo sentimental de la indignación. Y agrega: hay una confusión ética con respecto a sí mismo en el pensamiento marxiano que tuvo consecuencias fatales. ¿En qué consiste? Los impulsos morales dirigidos contra la explotación, la injusticia y el aislamiento son integrados a la economía colectiva de la lucha revolucionara y el imperativo universal de Kant pierde su validez. La

moral es subsumida en la clase (*Anti-Dühring*). Así, "cuando después de la Revolución de Octubre el Marx cortado a la medida leninista tuvo que funcionar como legitimación de lo existente, las preguntas por una vida digna y honrada surgidas en el día a día de los hombres perdieron todo significado". Esto se tradujo en que la conciencia y la responsabilidad se desvincularan de la incondicionalidad de una responsabilidad individual y existencial. Se erosionó la constitución de la moral bajo las condiciones de un socialismo que se procura a sí mismo la definición de lo real.

El *a priori empírico* designa lo siguiente: "cuanto mayor es la profundidad con la que una teoría se ocupa con el mundo de experiencia presente e intenta comprenderlo en sus rupturas y en sus sueños, tanto más atemporal es su validez". Reconocer el núcleo de temporalidad de la verdad no significa relativizarla sino todo lo contrario, a saber: la confirmación de contenidos de experiencia válidos. Negt pone el ejemplo de la formulación del imperativo categórico hecha por Adorno de que Auschwitz no se repita. "Este imperativo categórico no ha surgido de la libre autolegislación, sino que es aversión hecha carne, expresión del dolor físico insoportable".

"Educar para la mayoría de edad, cultivar la capacidad de autonomía humana y, sobre todo, vencer la frialdad social: éstas son características esenciales para que el imperativo categórico de no permitir que Auschwitz se repita pueda ser transformado en exigencia cotidiana". La nueva formulación del imperativo categórico según Hans Jonas: "Actúa de un modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la posibilidad futura de una vida semejante". O "No pongas en peligro las condiciones para la subsistencia indefinida de la humanidad en la tierra". O: "Comprende en tu elección presente la futura integridad del ser humano en cuanto objeto concomitante de tu querer", son, todos ellos, imperativos necesarios para nuestra época que provienen de ese punto fundamental histórico y filosófico que es la vinculación de Kant con Marx.

En este sentido, es necesario poner atención en estas líneas de Marx:

> Desde la posición de una formación económica más elevada de la sociedad, la propiedad privada del planeta por parte de individuos aislados parecerá algo tan completamente absurdo como la propiedad privada de un hombre por parte de otro hombre. Incluso una sociedad entera, una nación, es más, todas las sociedades contemporáneas juntas, no son propietarias de la tierra. Son sólo sus ocupantes, sus usufructuarios, y tienen la obligación en cuanto *boni patres* familias de dejársela mejorada a las generaciones siguientes.[25]

Se trata, en efecto, de toda una reflexión ecosocialista éticamente fundada.

> El socialismo –comenta Negt– consiste en no desperdiciar ni dejar que se pudra la cosecha producida por el propio capitalismo, sino en recolectarla de forma adecuada y respetuosa con la dignidad humana. Ésta es la auténtica idea original del socialismo en Marx, y lesionaríamos nuestra propia comprensión de nosotros mismos si no fuéramos ya capaces de distinguir la historia del abuso de las ideas, que puede estar completamente preparado en los textos originales, de las auténticas ideas fundamentales.

Empero, la relación entre la ética de Kant y la teoría de Marx no es tan sencilla como pudiera parecer. En efecto, existen indudables afinidades, sobre todo en la consideración de fondo de que el ser humano es un fin en sí mismo que tiene dignidad infinita. Pero Negt va más allá de constatar esta homología entre Kant y Marx: dice que es un error sostener, como hace Mehring, que la ética de Kant es idéntica a la de Marx. No sucede así porque el planteamien-

[25] *El Capital. Crítica de la Economía Política*, tomo III, México, Siglo XXI Editores, capítulo 46.

to de Marx posee un "legado muy peligroso y cargado de consecuencias de la filosofía hegeliana [que consiste en] el hecho de que conciencia y responsabilidad se desvinculen de la incondicionalidad de una responsabilidad individual y existencial".[26] Esto se ha traducido, como hemos visto, en relativizar la moralidad.

Por supuesto, cuando se pretende establecer una relación abstracta entre Kant y Marx se requiere necesariamente remitirse a Hegel. Y ello por dos razones básicas e ineludibles: Hegel proviene de Kant a quien dirige una crítica permanente, y Marx proviene de Hegel, con quien mantuvo relaciones más bien ambiguas. Considero que en el discurso de Negt hay apenas un par de menciones a Hegel y ambas son negativas: la primera es aquella de que el búho de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo, y la segunda, más importante, cuando trata de explicar por qué en el marxismo se difuminó el peso del imperativo categórico.

La filosofía hegeliana se configuró desde las entrañas mismas de la filosofía de Kant. La filosofía de Kant le da a Hegel la inspiración y la materia para incorporarse a la polémica del ateísmo, para revalorar la figura de Jesús de Nazaret y, no menos importante, para subrayar las razones de la positividad de la religión cristiana. La positividad, como se sabe, significa que una doctrina moral al afirmarse y extenderse en la práctica, es decir, al institucionalizarse, entra en contradicción con sus propios postulados morales. Si el joven Hegel está comprendiendo esta dinámica de la religión es precisamente porque localiza en el kantismo, o sea en el imperativo categórico, en el mecanismo egocéntrico o solipsista en el que descansa, la fuente de esta inversión autocrática. Dicho con otras palabras, la contradicción entre el estalinismo y el planteamiento de Marx, que Negt compara incluso con la relación entre la Inqui-

[26] O. Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, *op. cit.*, p. 75.

sición y la doctrina cristiana, no se debe adscribir a Hegel y a su nefasta influencia sobre Marx sino a algo más complejo que se relaciona con la propia lógica de la moralidad kantiana. Es decir, con su abstracción y su formalismo. Hegel critica eso de Kant, y a partir de esta crítica planteó su idea de la eticidad. En Hegel no hay libertad sin razón, pero ésta no es solipsista sino intersubjetiva y encarnada históricamente. Esto le permite a Hegel dirigir su pensamiento a la comprensión del mundo y, en consecuencia, a advertir las posibilidades y los límites de la acción individual. Percibo en el discurso de Negt cierto desdén por Hegel, precisamente por este realismo que pone a los individuos y su voluntad, como producto de la intersubjetividad histórica. En contraste con la "acción comunicativa" algunos hegelianos han propuesto la importancia de la "interpasividad", para tener más elementos de comprensión del mundo de hoy. Al superar la moralidad kantiana, Hegel procuró llevar a unidad lo que el entendimiento separa, y el resultado fue un planteamiento que prepara al pensamiento para seguir la dinámica contradictoria de las cosas mismas que atañen al espíritu, es decir, los asuntos humanos. Indignarse respecto de que estos asuntos hayan adoptado un carácter catastrófico para la mayor parte de los seres humanos, no es suficiente, porque esta indignación no atiende a las razones profundas de por qué las cosas son como son. Hegel da esta posibilidad sin anular o descartar el imperativo categórico: la autoconciencia lo requiere, es un momento de su desarrollo, pero no es la conclusión final y definitiva. El imperativo categórico es la formulación, en términos filosóficos, del espíritu de una época, de esa época en la que "los hombres se dejan dominar por abstracciones". ¿Y no es plausible señalar que el imperativo categórico es una forma de existencia o un fenómeno o una forma de manifestación de una determinada figura de la intersubjetividad llamada "forma valor" y que tiene su peculiaridad en ser una atracción realmente efectiva en la vida coti-

diana, en la materialidad pero sobre todo en la estructura libidinal, en la dinámica del deseo y en las fantasías de los sujetos? Esta es la historicidad que se puede extraer de una lectura hegeliana de Marx, más aún, de una reformulación hegeliana de Marx. Tal lectura se plantearía el tema del imperativo categórico pero se haría una pregunta más sencilla y modesta: ¿por qué los seres humanos no actúan de acuerdo con ese imperativo?, ¿de dónde provienen las miserias de este mundo?, ¿por qué el típico recurso a la educación fracasa una y otra vez para formar seres humanos responsables? Y es que de todos modos se actúa en función de imperativos que dicta un mundo de la vida determinado. Considérese desde esta perspectiva el tan actual fenómeno de la migración y se advertirá el atolladero en el que incurre una posición meramente kantiana, como se ejemplifica en el caso de Habermas. Y la migración sigue independientemente de la voluntad de los migrantes y de los (hostiles) anfitriones. Aun así y contra todo, diría Hegel, la libertad se abre paso. Por supuesto que esta forma de considerar las cosas resulta chocante para la sensibilidad militante de Negt. Y esto lo comparte con muchos otros quienes, afectados del síndrome de la undécima tesis sobre Feuerbach, o afectados quizá de un narcisismo extremo, o de una necesidad terapéutica aplastante, consideran que hay que actuar, hoy, aquí, y a como dé lugar. La razón aconseja prudencia en la acción. También aconseja comprender, y ello incluye comprender el soporte obsceno del ser o la inquietud de lo negativo. Kant sí, pienso, Marx sí, por supuesto, pero también Hegel. Este es el auténtico silogismo fundamental de nuestra época para comprender el origen, devenir y presente de aquella atmósfera que hace que el capital sea más que un sistema económico y devenga esquema civilizatorio.

El nuevo espíritu del capitalismo

Trabajo duro, creatividad, ahorro, frugalidad, egoísmo, aprecio irrestricto de la libertad individual, discreción, decoro, y celo obsesivo en la contabilidad y la administración de los bienes, fueron algunos de los elementos básicos de la nueva socialidad, la moderna. El bien público sería el resultado automático de la libre disposición de estas facultades, aptitudes y virtudes. La primera expresión del espíritu del capitalismo combina autonomía, seguridad y bien común.

> La figura del emprendedor, del capitán de industria, del conquistador, concentra los elementos heroicos [...] haciendo énfasis en el juego, la especulación, el riesgo y la innovación [...] La aventura capitalista significa en primer lugar la liberación, ante todo espacial o geográfica, posibilitada por el desarrollo de los medios de comunicación y el avance del trabajo asalariado [...] La figura del burgués y de la moral burguesa aporta los elementos de seguridad gracias a una combinación original que añade a las disposiciones económicas innovadoras (avaricia, espíritu de ahorro, tendencia a racionalizar la vida cotidiana en todos sus aspectos, desarrollo de las capacidades necesarias para la contabilidad, el cálculo y la previsión), disposiciones domésticas tradicionales: la importancia otorgada a la familia, el linaje, el patrimonio, a la castidad de las hijas para evitar las uniones desafortunadas y la dilapidación del capital; el carácter familiar o patriarcal.[27]

En suma, el *ethos* del burgués supera (en sentido hegeliano) las características de las socialidades tradicionales. Esto significa que las conserva y les proporciona un lugar en la nueva configuración histórica. No es, entonces, ninguna sorpresa que ese mismo *ethos* tenga expresiones locales diferentes.

[27] L. Boltanski y Ève Chiapelo, *El nuevo espíritu del capitalismo*, España, Akal, 2010.

A la configuración histórica socioestatal fordista correspondió una segunda época del espíritu del capitalismo, según Boltanski y Chiapello. El *ethos* del burgués se modificó para corresponder con las nuevas formas de organización del trabajo que determinaron un crecimiento de la producción y, en consecuencia, del consumo masivos. Lo más importante fue el *ethos* compartido entre la clase trabajadora, el proletariado, las "clases medias" y la burguesía propiamente dicha. El *ethos* del burgués mantuvo la cohesión social. El "Estado de bienestar" significó precisamente un horizonte común de bagaje moral, expectativas y metas. El individualismo posesivo del primer espíritu del capitalismo se articuló con el colectivismo, el grupo, el sindicato, el club, el partido político, la empresa, la corporación. El proletariado devino clase media y mostró que era una forma de existencia de la figura histórica del burgués. Esta época, la época de oro de la eticidad moderna, llegó a su fin. Un nuevo espíritu del capitalismo sustituyó al anterior.

"Nuestro compromiso es con un abastecimiento 100% ético": así reza una de las frases emblemáticas de Starbucks,[28] la cafetería globalizada en la que el trato amable y fraternal de parte de los jóvenes empleados caracteriza una nueva forma de hacer las cosas. El capitalismo posmoderno es amigable: con la naturaleza, con los marginados, con los minusválidos, con los ancianos, con los niños... Todos formamos parte de esta comunidad incluyente, tolerante, transparente, honesta, 100% ética. El nuevo espíritu del capitalismo parte de un vértice formado, por un lado por el respeto y la tolerancia, y por el otro lado, por la transparencia y la rendición de cuentas. El primer par de términos responde a un *ethos* de orígenes críticos incorporado ya como narrativa y práctica del poder; el otro par, del mismo origen, refiere al ideal del ejercicio de la autoridad pública. Como señalan

[28] *Vid*. H. Schultz, *El desafío Starbucks. Cómo Starbucks luchó por su vida sin perder su alma*, España, Random House, 2011.

correctamente Boltanski y Chiapello, una peculiaridad del espíritu del capitalismo es que se apropia de las críticas que se han dirigido en contra de él y las hace funcionar en su favor. Es lo que ha ocurrido en la formación de esta nueva "temporada" del *ethos* del burgués. La filosofía de la alteridad, inicialmente configurada como una crítica de la ontología occidental, autoritaria e incluso totalitaria, fue formando la base de la conformación y lucha por el reconocimiento de las "minorías" o de movimientos que hicieron visibles a grandes grupos particulares como las mujeres. Emergió "el otro" reclamando derechos que no tenía en la configuración histórico socioestatal fordista. El nuevo espíritu del capitalismo ya no se basa en los grupos aglutinados desde el denominador común del trabajo sino, flexiblemente, desde la elección. Así, las mujeres tienen derechos, los niños tienen derechos, los negros tienen derechos, los homosexuales tienen derechos, los indios tienen derechos, etcétera, todos de acuerdo con una identidad no reducida al lugar que se ocupa en la producción.

El nuevo espíritu del capitalismo se mundializa y su gran canal de propagación es la industria cultural. Las grandes producciones cinematográficas, la enorme proliferación de teleseries estadounidenses, y los restantes contenidos de radio y televisión, proyectan un estilo de vida pero su peculiaridad es que no la uniformizan: todos tienen un lugar, el mercado es incluyente, la nación es incluyente, el mundo es incluyente. Se sigue premiando la iniciativa individual para la creación y la innovación: cada quien ocupa el lugar social que le corresponde porque hay igualdad de oportunidades. ¿Quieren tener más? En mexicano "araiziano":[29] ¡chínguenle!

[29] El actor mexicano Raúl Araiza, usado por el Partido Verde Ecologista de México como una de sus imágenes en las campañas electorales (aprovechando su fama como conductor en programas matutinos de Televisa), en una entrevista afirmó que si los mexicanos querían ganar más dinero, tenían que "chingarle".

Los exitosos, hablando de celebridades, dan el ejemplo de bondad. Todos tienen una fundación, ayudan a los "menos afortunados", a los marginados, a los desamparados. Son célebres las ayudas de Bono, Shakira, Angelina Jolie y Brat Pitt, Madonna, y un larguísimo etcétera. Todos atienden, responsablemente, los daños colaterales no del sistema sino del infortunio (los "menos afortunados", como la expresión lo refleja), de la irresponsabilidad personal de quienes carecen de "educación" o de las circunstancias que escapan al mercado. Las celebridades son como ángeles de la guarda que ponen el ejemplo de una vida sana (como la extendida lista de veganos) con sensibilidad social y comprometida con el planeta desde el punto de vista ecológico. Sí hay hedonismo, pero sobre todo hay responsabilidad. Sí hay culto al cuerpo, pero sobre todo hay sensibilidad. Lo importante es ser y ayudar. Esta nueva actitud es imitada y propagada en las redes sociales. Hay que usar un lenguaje apropiado para estos nuevos tiempos: es necesario poner arroba (@) para ser incluyentes cuando nos referimos a hombres y mujeres. No es *chic* discriminar. De hecho, izquierda y derecha son viejos referentes, arcaicos y carcomidos por el tiempo, de las opciones políticas. Hoy todos somos liberales y las diferencias se devanan entre república o democracia.

En realidad, en esta tercera época del espíritu del capitalismo lo que ha permanecido constante es la característica principal del *ethos* del burgués que es la hipocresía. Todos los componentes de la ética *light*, como todos los productos *light* (café descafeinado, leche deslactosada, cerveza sin alcohol, cigarros sin nicotina ni alquitrán, hamburguesas sin carne, *Playboy* sin desnudos), dan la sensación del practicante de estar haciendo algo bueno y justo, o aunque sea aporta su granito de arena y eso le hace sentir bien: un poquito de Paulo Coelho, u Osho o Chopra; poner un post en las redes sociales para que todo mundo sepa que somos sensibles (puede ser un

pensamiento del Dalai Lama o de Martin Luther King, o una bella imagen de un gatito o un lindo perrito, o una invitación a adoptar perros callejeros y no comprarle a Mascota cruel, o incluso ponerse cultos y citar a Kant o Nietzsche), y listo, a dormir con la conciencia tranquila. La ética *light*, acorde con la posmodernidad, es el nuevo espíritu del capitalismo, es el *ethos* del burgués, aunque sea un "ni-ni" quien la porte y la propague, y se está traduciendo en la eticidad correspondiente a una mayor acumulación de capital, en un mundo más desigual y más violento.

PSICOANÁLISIS, ÉTICA Y POLÍTICA

Preludio

Desde un punto de vista filosófico, el psicoanálisis es un tipo de saber especulativo que se devana entre la sofística y la filosofía propiamente dicha.[1] En el edificio de la ética, el estudio de los complejos pasionales que hacen actuar a los seres humanos de un modo determinado constituye, si no los cimientos, al menos sí un piso básico. Es en este sentido que sería posible afirmar que el psicoanálisis es la primera parte de la ética moderna. Por eso es ineludible referirse al modo en el cual el psicoanálisis ha hecho el diagnóstico de la "naturaleza humana" en la civilización moderna, pues desde un punto de vista histórico, la creación de Freud responde a la forma social propia del capital.[2] Hasta se podría afirmar que la complementa

[1] Es altamente recomendable la revisión del papel que desempeña la retórica sofística en el psicoanálisis, estudiado por B. Cassin: *El efecto sofístico*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008, y *Jacques el sofista. Lacán*, logos *y psicoanálisis*, Argentina, Manantial, 2013.

[2] E. Zaretsky, *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*, España, Siglo XXI Editores, 2012.

porque aquel saber sobre lo que "no se sabe" (es decir, los procesos inconscientes) quedan revelados de una forma codificable y aprehensible para la razón. Cuando, en las diversas formulaciones morales, se soslaya el legado del psicoanálisis, lo más común y frecuente ha sido la enunciación de imperativos de acción más propio de un mundo de ángeles que de uno constituido por seres humanos reales configurados socialmente por una lógica narcisista, egoísta, aprehensiva y posesiva, propia del modo de vida subjetivo correspondiente a la forma social moderna. La ética paradigmática del mundo moderno, es decir, la ética kantiana, resultó tan universal, formal y abstracta, que era prácticamente imposible derivar de ella contenidos inequívocos, por lo que, a la hora de aplicar los imperativos (a la "hora de la verdad") cualquier moralidad resultaba adaptable. En estas condiciones, muchas "éticas" son posibles en tanto listado de reglas y normas de conducta. Paradójicamente, la universalidad y el formalismo kantianos se transforman en normas morales concretas adaptables a cualquier situación. El lugar de la universalidad lo ocupa, en estas condiciones, el recurso a una supuesta naturaleza humana invariable existiendo por fuera de la historia, y cuya característica central es el "afán de poder". La ética se vislumbra como el gran mecanismo de contención y control de aquella naturaleza irreductible. Freud mismo creyó descubrir algo del orden de lo transhistórico, cuando amparaba sus tesis en los relatos bíblicos, en las tragedias griegas de la antigüedad o en las investigaciones arqueológicas acerca de los hombres primitivos.[3] De cualquier manera, el psicoanálisis ha podido ser reorientado en el sentido de descrip-

[3] Cfr. S. Freud, "Moisés y la religión monoteísta", *Obras completas* (OC), vol. 23, Buenos Aires, Amorrortu, 1998; *Id*. "Interpretación de los sueños", OC., vols. 4 y 5, cit.; *Id*. "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", OC. vol. 13, cit.

ción, plausible pero falible, de la vida psíquica de los individuos y de los grupos, así como de sus trastornos y sus patologías, dentro de la atmósfera vital del esquema civilizatorio capitalista. Así entendido, el psicoanálisis puede ser muy útil para ubicar el lugar que le corresponde a la moralidad en la vida moderna, así como sus características centrales. Esto también se puede convertir en la condición de posibilidad de una comprensión realista de la política como una actividad donde confluyen relaciones de poder y dominación, pero también, condiciones de autonomía y libertad subjetiva, que no flotan en el aire sino que están ancladas fuertemente en un *ethos* y en un *pathos* determinado. En suma, el psicoanálisis proporciona herramientas metapsicológicas y clínicas para la comprensión de las relaciones de poder que de modo reticular dan estructura y consistencia a la sociedad y es un instrumento privilegiado para entender la dimensión subjetiva del vínculo vertical entre gobernantes y gobernados y, en esta tesitura, de las razones pulsionales de la obediencia y la legitimidad de quienes ejercen el poder. En definitiva, la relación entre ética y política planteada desde el psicoanálisis revela caras nuevas de un policaedro muy alejado de la representación lineal y mecánica propia de aquellos que profieren juicios morales negativos sobre los políticos, sus ambiciones y su desmesurado cinismo. A decir verdad, el propio psicoanálisis no sólo devela los motivos reales de la acción de los sujetos (y en ese sentido conduce a una especie de desencanto necesario y a una superación de la ingenuidad sobre los seres humanos) sino también aporta elementos importantes a la comprensión del *ethos* que, a la manera de una armazón oculta, constituye desde la entraña del tejido social, los contenidos de las formas políticas propias de cada asociación o comunidad estatal. Además, pero en el mismo sentido, proporciona luces nuevas para apreciar el lugar y el papel que desempeña la moral, socialmente determinada pero individualmente experimentada, en la normalización y en el desencadenamiento de las

diversas patologías psíquicas de los sujetos. En conclusión, el psicoanálisis brinda especulaciones utilizables en la comprensión del *pathos*, de la moralidad y de la eticidad de la época moderna.

El psicoanálisis y la vida social

No es infrecuente hallar juicios que remiten la invención de Freud al tratamiento de trastornos psíquicos individuales. Se dice, en esta frecuencia, que el psicoanálisis no fue pensado para la interpretación de la vida colectiva. Esto es obvio, lo cual no debe significar que su legado sea soslayable en el esfuerzo de comprensión de los diferentes momentos constitutivos de la forma social, y de las posibilidades y los límites de la política, en su sentido amplio de vida colectiva regida desde un pináculo de autoridad. Es necesario, así pues, hacer una conexión primaria entre el psicoanálisis y la forma social. En este como en otros aspectos del establecimiento de una conexión entre la subjetividad psicológicamente confeccionada y la objetividad del mundo de la vida, se corren riesgos de derivas reduccionistas. Lo más común en esta dirección errática es reducir el orden político a los impulsos naturales de los hombres hacia el poder sobre los demás, la célebre *ambición de poder*. La psicología, o mejor dicho, un cierto tipo de psicología acentuadamente darwiniana, se convierte en el sustituto de la sociología y la ciencia política. Si todos los seres humanos están naturalmente constituidos por este afán de poder, el orden social que se genera, incluyendo en él al orden político, con sus jerarquías y sus vínculos de dominación, no sería sino un orden dado por naturaleza. Pero entonces, las ciencias sociales abdicarían de su pertinencia, lo cual es imposible apenas se reflexiona sobre lo obvio: las pasiones constitutivas de la psique son relacionales y, en consecuencia, siempre implican la dimensión del otro para poder

existir.[4] Todas ellas sólo operan si hay un *otro* presente: la codicia, la envidia, los celos, el orgullo, la humildad, la ambición, la venganza, la avaricia, el trabajo, la pereza, el amor, el deseo, el odio, son condensaciones emotivas que implican al otro de diversas maneras. Está implicado el sistema nervioso central, los impulsos electroquímicos cerebrales, los neurotransmisores, pero sólo activados por la presencia variable del otro. Entonces son relacionales y la biología y psicología reductivas ya no alcanzan para interpretar la vida social ni tampoco la dimensión política.

Fue el psicoanálisis el que ha ofrecido ampliar el horizonte de comprensión de los elementos que entran en juego en las relaciones horizontales de poder y en los vínculos verticales de gobierno y autoridad. Pero, sin duda, es una contribución inabarcable pues abundan las escuelas y corrientes que han contribuido al tema amparándose en la obra de Freud. Basta echar una mirada panorámica a la cuestión para percatarse de la inmensidad del territorio abierto por la necesidad de comprender el modo en el que el psicoanálisis puede echar una luz insuperable en la interpretación del universo social y político.[5] En este esfuerzo destacó, en una época de eferves-

[4] Entre las múltiples corrientes psicoanalíticas desarrolladas después de Freud, destaca una denominada *relacional*, la cual extrae consecuencias terapéuticas del hecho básico y obvio de que lo psíquico sólo se comprende cuando se le instala como la expresión del vínculo social. *Vid*. R. D. Stolorow y G. E. Atwood, *Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*, España, Herder, 2004.

[5] Algunos ejemplos: R. Lourau, *El Estado y el inconcsciente. Ensayo de sociología política*, España, Kairós, 1980; P. Kaufmann, *Lo inconsciente de lo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982; G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, México, Paidós, 1993; S. Moscovici, *La era de las multitudes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; A. Lorenzer, *Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976; G. Mendel,

cencia contracultural, la articulación entre marxismo y psicoanálisis para generar estudios significativos sobre la vinculación entre las relaciones de clase, el capitalismo como sistema de producción y de consumo, y sus implicaciones políticas.[6] La Escuela de Frankfurt y sus allegados hicieron un uso notablemente imaginativo del psicoanálisis para describir el modo de funcionamiento concreto, referido a las formas sensibles, emocionales y afectivas, en el que se desenvuelve el proceso capitalista y sus expresiones políticas.[7] Recuperar esta historia se puede convertir, incluso, en todo un programa de investigación. Aquí y en este momento, sin embargo, no aspiramos

Sociopsicoanálisis, 2 tomos, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; R. Käes, *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*, Barcelona, Gedisa, 2000; C.G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2011; F.M. González, *Ilusión y grupalidad. Acerca del claro obscuro del objeto de los grupos*, México, Siglo XXI Editores, 1991; D. Anzieu, *El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal*, España, Biblioteca Nueva, 1998.

[6] C. Castilla del Pino, *Psicoanálisis y marxismo*, España, Alianza, 1971; M. Schneider, *Neurosis y lucha de clases*, México, Siglo XXI Editores, 1987; B. Brown, *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975; J.F. Lyotard, *A partir de Marx y Freud*, España, Editorial Fundamentos, 1975.

[7] "Hay que darse cuenta claramente de la audacia que implicaba en el periodo de los años veinte y treinta esta inclusión del psicoanálisis en el corazón mismo del conocimiento y en el cruce de la individualidad y de la socialidad. Cuando la mayoría de los marxistas rechazan al psicoanálisis como la manifestación de una burguesía decadente, Horkheimer y Adorno se preocupan por ampliar su horizonte, vislumbrando la perspectiva de nuevas relaciones entre el consciente y el inconsciente, en la medida en que disciernen en la estructuración de la conciencia de la sociedad capitalista una desposesión de los individuos, de una parte de sus fuerzas psíquicas". Jean-Marie Vincent, *Pensar en tiempos de barbarie. La teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Chile, Universidad ARCIS, 2002, p. 77. H. Marcuse, *Eros y civilización*, México, Planeta, 1986; J. Taberner Guasp, C. Rojas Moreno, *Marcuse, Fromm, Reich: el freudomarxismo*, España, Cincel, 1988.

a hacerlo. Lo que me propongo, en cambio, es mostrar algunos elementos que el psicoanálisis de Freud y luego el de Lacan, han aportado para la comprensión de la relación entre ética y política. Ello exige un complejo proceso de síntesis que vincule los fundamentos teóricos del psicoanálisis de Freud, incluyendo la metapsicología, con sus despliegues antropológicos y políticos, pues he aquí los argumentos destilados para mostrar el modo concreto y específico en que la vida del *ethos* posee una dimensión o momento pulsional que da pie a la configuración de la comunidad política, a sus instituciones y a la legitimidad de los gobernantes y, a partir de ella, de todas las reglas del sistema social. La condición de posibilidad para hacerse del legado psicoanalítico como un insumo para la iluminación del vínculo entre la ética y la política es concebir a la política en un sentido amplio como sinónimo de "vida social" configurada de modo complejo por una eticidad y una moralidad determinadas históricamente. Dicho con otras palabras, derecho, moralidad y eticidad, formarían parte de la vida política ampliada.

Cuando se trata de vincular una cosa con otra, o una disciplina con otra, es posible establecer, lógicamente, cuatro posiciones. Primera posición: no tienen nada que ver, son dos conjuntos ajenos. El argumento en este caso dice que el psicoanálisis trata de la vida individual de una persona de carne y hueso, que demanda un tratamiento terapéutico a su sufrimiento y que además está dispuesta a pagar por ello. Esto se refuerza con las muy difundidas nociones de que "cada cabeza es un mundo", "cada uno tiene su propia historia singular e irrepetible", y "la solución de los problemas del mundo comienzan con uno mismo". Así que, la política es otra cosa: que los políticos se ocupen, que para eso se les paga...

La segunda posición rezaría así: el conocimiento político (el saber político o la ciencia política) es una parte del psicoanálisis. Freud no fue (completamente) a-político. Pero la principal vocación

del psicoanálisis no es la política. Freud tiene escritos sociológicos y, dentro de ellos, existe claramente un conjunto de observaciones políticas valiosas. Sin embargo, en este terreno hay que avanzar con mucha precaución, incluso con cierta parsimoniosa delicadeza, porque es un terreno minado. Extender el psicoanálisis sin prudencia puede llevar a extravagancias tales como pensar que existe el "inconsciente colectivo" o que las patologías del individuo son automática y directamente las patologías de la sociedad. Habría un complejo de Edipo social y, en consecuencia, una pulsión incestuosa y una pretensión parricida soterrada como sustentos del orden social. Este tipo de contribuciones, no obstante que han sido frecuentemente ridiculizadas, son muy sugerentes.[8]

El reverso (complementario) de esta posición, y sería la tercera, diría que el psicoanálisis es una herramienta necesaria para entender, pero sobre todo para practicar la política, porque, convenientemente utilizado, ayuda a desarrollar estratégicas de control político sobre las masas, contribuye a desarrollar mecanismos de mercadotecnia eficaces para ganar elecciones, legitimar candidatos o políticas públicas dudosamente populares, etcétera; puede implicar, incluso, el remozamiento del maquiavelismo gubernativo porque haría posible la utilización del miedo, su propagación, la ambición, los celos, el odio y la esperanza, a fin de mantener el orden social dentro de un Estado.

La cuarta posición, finalmente, afirmaría que hay una relación dialéctica entre ambas dimensiones. Aquí se requiere la categoría de totalidad. El todo posee *momentos* constitutivos. El momento no es sólo una parte sino que está en movimiento y, en cuanto parte, es sólo provisional. La parte, así, es el todo condensado pero transito-

[8] *Vid*. H. Kunitzky, *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI Editores, 1992; F. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Costa Rica, Editorial DEI, 1991.

rio. La negación determina todo el proceso. La conclusión de esta cuarta posición es la que nos remite al juicio según el cual la política concebida de manera amplia tiene una dimensión revelada por el psicoanálisis y éste, por su parte, posee una dimensión política, incluso en su parte clínica.

Freud: el *ethos*, la moral y la política

Reiteremos la tantas veces repetida definición del psicoanálisis: es una teoría, un método y una técnica. Es una teoría de los procesos psíquicos, es un método de investigación de casos de patologías psíquicas; es, también, una técnica de intervención para aligerar la vida de los sujetos mediante el apalabramiento de contradicciones no debidamente tramitados y que, al mantenerse en el terreno del no-saber, causan síntomas dolorosos o que implican malestar y destrucción para el sujeto que los padece. Simplificadamente podemos aducir que Freud va urdiendo paulatinamente el psicoanálisis con base en la combinación de distintos procedimientos del pensar, mezclando lo empírico con lo teórico especulativo, sin demasiadas herramientas filosóficas a la mano. Su tipo de razonamiento era predominantemente positivista y estaba atravesado por la explicación [*Erklärung*] de las ciencias de la naturaleza, es decir, que en consecuencia con ella, quería encontrar las causas invisibles de los efectos visibles. Esta fue la fuente de un cierto desvío biologicista en algunas interpretaciones del psicoanálisis.[9] Sin embargo, al tiempo que procede por esa vía, lo cierto es que también recurre a métodos decididamente filosóficos como la hermenéutica y la lingüística. Es

[9] J. Laplanche, *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*, Argentina, Amorrortu, 1998.

el caso de la interpretación de los sueños, cuyo valor máximo no es el sueño realmente acontecido sino la interpretación y, con ello, la constelación de categorías y conceptos que se ve obligado a urdir para encontrar una exposición científica de aquella formación del inconsciente. En efecto, el sueño queda conceptuado como la expresión distorsionada de los deseos inconscientes, debido a un proceso de desfiguración que mezcla un "deber ser" operante con todo vigor en la vigilia, pero aletargado durante las horas del dormir. Metapsicológicamente, Freud está armando un esquema en donde los procesos inconscientes pueden o no ser llevados al terreno de la conciencia, pero para ello debe hacer referencia al modo en el que los impulsos naturales hacia el placer, el sexo y el disfrute corporal del otro, se verifiquen, expresen y se manifiesten en el proceso racional del pensar como una organización de la voluntad hacia metas aceptadas por el *deber ser* impuesto y vigente en la sociedad. Y he aquí que emerge la necesidad de vincular la vida anímica individual con las condiciones sociales para su expresión y desarrollo. A Freud no le queda más que intentar una elemental y rudimentaria teoría social, en verdad muy a la saga de las que ya se habían elaborado para su época.

Así, desde la propia formulación de la etiología de histeria hasta el planteamiento de la sexualidad infantil, pasando por la interpretación de los sueños como modo desfigurado del deseo (inconsciente), existe siempre la necesidad de avanzar más allá del plano individual sufriente y explicar los fenómenos de la psique en términos relacionales. La histérica en cuanto tal no sería nada sin su teatro: sin su acosador y sus espectadores, sin aquellos otros para los cuales ella queda situada como objeto del deseo. Dora construye toda la trama en la que es el objeto de intercambio entre su propio padre y el amigo de su padre. Si esto se lleva al terreno de las formas más allá de los cuerpos de carne y hueso que los vivencien subjeti-

vamente, encontramos entonces personajes, roles, papeles, funciones sociales: el padre, la madre, el hermano, el amigo, el cuñado, la esposa, etcétera, es decir, hallamos formas sociales: la familia, nuclear y en extenso, la escuela (que inviste al maestro y al alumno), el hospital (que inviste al médico y al paciente), la fábrica (que inviste al empresario y al obrero), la empresa (que inviste al accionista y al empleado), el ejército (que inviste al general y al soldado), la iglesia (que inviste al cura y al feligrés), y así todas las relaciones e instituciones sociales. La histérica en verdad se encuentra en el centro de una telaraña formada por las complejas relaciones sociales. Podría decirse sin exagerar que la histeria es un contenido básico de la forma social. Y lo mismo podría decirse de las otras patologías analizadas por Freud, como la neurosis obsesiva del hombre de las ratas y del hombre de los lobos, así como de la fobia del pequeño Hans e incluso de la psicosis del presidente Schreber. Por supuesto aquí habría que matizar, pues no todos los célebres casos clínicos de Freud poseen las mismas valencias.

Con todo, sí existe una permanente especulación acerca de las razones por las cuales emergen las patologías, tomando como referencia la familia burguesa clásica con sus imperativos morales inherentes: el amor pasional regulado por la institución matrimonial, el amor paternal, el amor filial, la condena a la infidelidad femenina, cierta tolerancia a la masculina, rechazo hipócrita de la prostitución, clausura del mundo de la sexualidad a los niños, repudio a la homosexualidad, etcétera.[10] De ahí y de otras fuentes Freud desprende su teoría del "complejo de Edipo". El niño pequeño tiene sexualidad, y además es polimorfa y apunta hacia la trasgresión de las normas morales ("perversos polimorfos"). ¿Cómo sabía Freud que los niños

[10] *Vid*. S. Freud, "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", en *Id*. *OC*, vol. 9, cit., p. 179.

tenían sexualidad si no trató niños como pacientes?[11] La pregunta está formulada de modo ingenuo. Claro que Freud sí trató a niños, pero bajo la forma del *relato* de sus pacientes adultos; en el diván aparece el niño que todos los humanos arrastran consigo. Y los niños tienen deseos sexuales respecto de quien los quiere más que nadie, quien además suele ser la que los cuidó y los crió, los formó y los enseño. En efecto, la madre es el primer objeto del deseo sexual del niño y el padre se atraviesa como un obstáculo indeseable: entonces se le da muerte para gozar de la madre. Ese es el complejo (relacional) de Edipo. Pero la clave de todo esto es que ese deseo no se sabe, que no se tiene conciencia de lo que se desea verdaderamente, y como está prohibido expresarlo, ese deseo se esconde y se vehiculiza por los intrincados meandros de la sublimación y de la formación de los síntomas. El sueño, el chiste, la broma, el acto fallido, el olvido, los recuerdos encubridores, las fobias, las somatizaciones más variadas,[12] son todas formaciones del inconsciente que torpemente intentan tramitar, con soluciones de compromiso, la fuerza pulsional para alcanzar el objeto materno. Dios, el diablo, Moisés, el líder militar, religioso o político, todos son representaciones del padre al que, a un tiempo, se teme, se ama y se odia. Él representa la amenaza de castración como represalia de que el niño desea sexualmente a la madre. Toda angustia es de castración y viene a actualizar aquella amenaza de perder el pene. Si se ha conservado es porque se ha renunciado a la madre y, en el mismo acto, se ha acatado la autoridad paterna. El niño se ha normalizado, ha entrado en el aro de la ley, moral y jurídica, de una sociedad (que ha salido de todo esto ca-

[11] S. Freud, "Tres ensayos de teoría sexual", en *Id. OC*, vol. 7, cit.
[12] S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", en *Id. OC*, vol. 6, cit.; *Id.* "El chiste y su relación con el inconsciente", en *Id. OC*, vol. 8, cit.

racterizada como un complejo normativo) y de su Estado coercitivo. ¿Y las desviaciones, patologías, anomias? Todos los caminos llevan a Roma: o no hubo padre castrador y el niño se mantuvo adherido a la madre, o el proceso de castración normalizadora fue incompleto. El padre falló y el complejo de Edipo no se tramitó adecuadamente, no se sepultó. El homosexual, por ejemplo, se identifica con el lugar de la madre en relación con el padre; la homosexual busca edípicamente a la madre. El triángulo edípico, siempre y en todo caso, se cumple. Esto precipita a la teoría psicoanalítica a su propia superación para incursionar en la teoría social y en la teoría política a través de la mediación: el sendero de la cultura, con toda su ambigüedad y contradicciones.

Es este precisamente el caso de "Tótem y tabú", de 1913, en el que, al amparo de las investigaciones sobre la vida primitiva, tan cultivadas en el siglo XIX, Freud encuentra el ensamble perfecto entre su teoría del complejo de Edipo y los hallazgos de las investigaciones arqueológicas: el padre de la horda acapara a las mujeres, los hijos se alían contra él, lo matan, se culpan, lo sacralizan en un tótem. La prohibición del incesto, la condena extrema al parricidio y la prohibición del canibalismo, se convierten en condiciones de posibilidad de la vida civilizada; son las tres prohibiciones que hacen posible la vida social, el intercambio de mujeres llevado a cabo por los hombres de las distintas familias que han superado la endogamia y, sobre todo, el sometimiento de toda una comunidad de homínidos a la ley del padre muerto, asesinado por la alianza de los hijos. Hay una arista que conecta este desarrollo con la estructura de las religiones monoteístas, lo que será un tema posterior, en "Moisés y la religión monoteísta"[13] y también en "El porvenir de una ilusión".[14]

[13] S. Freud, "Moisés y la religión monoteísta", *op. cit*.
[14] S. Freud, "El porvenir de una ilusión", *OC*, vol. 21. cit.

No se puede dejar de mencionar que en una época de alta producción intelectual de Freud adviene la Primera Guerra Mundial y, con ella, la cuasi obligación de explicarla en términos psicoanalíticos. Aunque lo hace con cierto enfado aplicando de modo muy convencional las tesis del psicoanálisis, le cae la Espada de Damocles: parece que el impulso hacia el placer es complementado con un impulso hacia la destrucción, pero también a la auto-destrucción. Por fin, en 1920 redactará "Más allá del principio del placer"[15] y teoriza la "pulsión de muerte".[16]

Al año siguiente redacta "Psicología de las masas y análisis del yo", que representa una de sus obras sociales clave. El líder de masas es un padre sustituto: por eso se le obedece, se le admira, se le ama, se le teme. Dice Freud:

> Las elucidaciones anteriores nos han preparado acabadamente para indicar la fórmula de la constitución libidinosa de una masa; al menos, de una masa del tipo considerado hasta aquí, vale decir, que tiene un conductor y no ha podido adquirir secundariamente, por un exceso de "organización", las propiedades de un individuo. Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo.[17]

A continuación, Freud reproduce un esquema que relaciona al Yo con su ideal proyectado en el líder, lo que se reproduce en los miembros de la masa, la cual, por lo demás, ahora deviene ente autónomo, con vida y poder propios.

[15] S. Freud, "Más allá del principio del placer", *OC*, vol. 18. cit.

[16] J. Laplanche *et al., La pulsión de muerte*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998. Se trata de las ponencias de un interesante simposio europeo celebrado en 1984.

[17] S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *OC*, vol. 18, cit., p. 109.

En 1923 Freud escribe "El yo y el ello",[18] obra con la que inaugura una nueva topología de lo psíquico y, tan importante como lo anterior, le concede un lugar central a la sociedad con el advenimiento del "super-yo", conciencia moral interiorizada. La moralidad y lo jurídico ahora ya forman parte de la estructura psíquica de los sujetos. En 1930 redactará "El malestar en la cultura",[19] la que continúa con la interpretación de las pulsiones como necesariamente sofocadas para hacer posible la civilización, aunque el precio que se debía pagar sería precisamente el malestar. He aquí que de manera especialmente clara el psicoanálisis se configura como un saber ético acerca de la moral y del papel que ésta desempeña no sólo en la represión del sujeto sino también y sobre todo en la "normalización" de las relaciones sociales en función de metas establecidas colectivamente, comunitariamente, es decir, políticamente.

Así las cosas, ¿puede el psicoanálisis extenderse para la comprensión de la lógica institucional que encarnaría la operacionalización del superyó? ¿Habría un conjunto de pistas freudianas para entender la dinámica de eso que Foucault llamó "dispositivos" de poder/saber? En concreto: ¿tiene algo que decir el psicoanálisis freudiano respecto del Estado? Ya hemos visto que no son tan infrecuentes los ensayos de comprensión de la política a partir del psicoanálisis, pero en el tema del Estado se suele recaer en el sentido común: el Estado es el agente de la violencia sobre la sociedad; el Estado es el instrumento de imposición de intereses económicos de una clase sobre la otra; el Estado es el aparato o maquinaria institucional por medio del cual..., etcétera. Aquí puede caber una amplia serie de fines para los que el Estado sería un medio.

[18] S. Freud, "El yo y el ello", *OC*, vol. 19, cit.
[19] S. Freud, "El malestar en la cultura", *OC*, vol. 21, cit.

Ahora bien: de los intentos más consistentes de vincular el psicoanálisis con el Estado, es comprenderlo como un sistema de leyes u orden normativo, orden moral y jurídico. Aquí sí de inmediato, las connotaciones psicoanalíticas son más que evidentes. Los conceptos psicoanalíticos básicos comienzan a funcionar sin fricciones ni forzamientos.

La creatividad de Lacan

El retorno que hizo Jacques Lacan a la obra de Freud[20] dio un impulso inusitado no sólo al psicoanálisis sino también a las ciencias sociales en general. Es que este retorno no fue simple ni lineal sino cargado con las grandes lecciones epistemológicas del giro lingüístico y del estructuralismo.[21] Lacan vuelve a Freud pero no para repetirlo machaconamente y así hacerlo valer desde la reiteración dogmática de enunciados; vuelve a él y rescata su pensamiento para ponerlo a combatir en variadas arenas del saber, en particular de aquel referido a los grandes debates filosóficos y políticos de la segunda posguerra.[22] La relación social, núcleo del estudio de estas ciencias, es

[20] P. Julien, *El retorno a Freud de Jacques Lacan. La aplicación al espejo*, México, Sistemas Técnicos de Edición, 1992.

[21] "En el momento en que Lacan se internaba en su vasto comentario de la obra freudiana, acababa de culminar su reestructuración de la doctrina psicoanalítica apoyándose en la lingüística saussuriana, las tesis de Roman Jakobson, el análisis de los mitos de Claude Lévi-Strauss y, por último, la filosofía heideggeriana. Llamó 'retorno a Freud' a este relevo estructuralista por el cual intentaba sacar a la teoría vienesa de su modelo biológico". É. Roudinesco, *Lacan, frente y contra todo*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 58.

[22] Después de una ardua revisión de los elementos nucleares del psicoanálisis freudiano, por ejemplo del complejo de Edipo, al que cuestiona

alumbrada con una nueva luz, aquella que la ubica (y fundamenta) en el plano simbólico e imaginario. La lógica del significante, el esquema óptico, el grafo del deseo, las fórmulas de la sexuación (y su lógica del no-todo), los cuatro discursos, la problematización de lo "real", el objeto *a*, el goce, son valiosos recursos teóricos para descifrar lo que está en juego cuando se intenta comprender el vínculo del poder, el proceso de dominación, la lógica de las instituciones y el ámbito del Estado. El análisis pormenorizado de las características e implicaciones del retorno lacaniano a Freud merece un estudio exclusivo, por supuesto, pero no se deben dejar de señalar algunos elementos básicos de esta creativa invención del psicoanálisis, sobre todo para nuestra discusión de la conexión entre ética y política.

Quizá simplificando al máximo se podría afirmar que la seña de identidad más característica del rescate lacaniano del psicoanálisis es la conceptuación del inconsciente como lenguaje. En efecto, al desplazar el acento desde el individuo y sus procesos internos, al hecho del lenguaje, Lacan –con algunos otros de su tiempo histórico– ubica relacionalmente lo que determina a la entidad de carne y hueso llamada ser humano, el cual, con ello, deviene sujeto. Y sujeto no lo es sólo como un nombre que sustituye al de "persona" o "individuo", sino como el sujeto de un enunciado, el sujeto de una enunciación y el que queda sujetado a determinaciones estructurales del orden del lenguaje.[23] Entonces, en la estructura del lenguaje están contenidos al menos dos registros básicos que darán forma y

---

su universalidad, Lacan cierra un ciclo de su pensamiento y se lanza al "campo de la palabra". *Vid*. M. Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre* (*1938-1953*), Argentina, Nueva Visión, 2002.

[23] B. Ogilvie, *Lacan. La formación del concepto de sujeto* (*1932-1959*), Argentina, Nueva Visión, 2000; G. Le Gaufey, *El sujeto según Lacan*, Argentina, El cuenco de plata, 2010.

contenido a los lugares en los que se acomodará la materia viviente humana: en efecto, lo imaginario, el reino de la imagen y fuente de la imaginación, brinda otra contextura a eso que se conoce habitualmente como realidad; ahora resulta que una buena parte de la realidad para los humanos es imaginaria. La imagen, acústica o visual, remite a un significado, que no lo da el diccionario sino el lugar que ocupa esa imagen llevada al terreno del significante en una estructura del enunciado. Es el universo de lo simbólico el que proporciona el orden a la percepción y se convierte en la base para la construcción de la identidad del sujeto y sus despliegues.[24] El inconsciente, entonces, deja de estar adentro, muy adentro, en las recónditas regiones ocultas de la mente, y se convierte en un componente de la forma social. Por tanto, el inconsciente "está afuera". Así, el vínculo social adquiere un nuevo sentido: mi identidad proviene de la mirada del otro, el cual evoca y remite a la mirada del Otro, cuyo agente fue la madre. El gran otro, el Otro, es el orden social que emite sus imperativos y, con ellos, determina el lugar y el desempeño de cada cual. El padre y la madre, son funciones estructurales de una lógica discursiva que, por supuesto, se traduce en normas de conducta, pero dejan de coincidir con la identidad de los progenitores de carne y hueso.[25]

[24] J. Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", y "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", ambos en *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, México, 1994.

[25] Por supuesto, son notables en esto las resonancias de los seminarios de Kojève, a través del cual, Lacan se apropió de Hegel: "Con Kojève [Lacan] aprende a hacer decir al texto freudiano lo que no dice. Dota al freudismo de un sistema filosófico en el que la subjetividad escapa a la psicología del ego. Guarda dos nociones centrales: el alma bella, en la que el sujeto proyecta sobre el mundo su desorden para indignarse, y la dialéctica del amo y el esclavo de la que hará fructificar las figuras hasta el infinito". É. Roudinesco, *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*,

Esto cambia de cuadrante a la comprensión de las patologías psíquicas, ahora entendidas siempre de modo relacional. El padre es el nombre de un lugar desde el que se da la ley de prohibición, con lo cual prohíja el deseo del sujeto. Esta ley significa la castración simbólica frente a la cual se posicionan las distintas patologías. El neurótico reprime esta castración, el perverso la desmiente y el psicótico la niega o desestima. La patología, el *pathos*, es entonces un componente estructural y necesario del vínculo, ya que lo es el deseo y éste siempre queda insatisfecho. La invención lacaniana del *object petit a* remite no al objeto del deseo sino al objeto que causa el deseo y que, por tanto, siempre se mantiene inaccesible: los objetos cotidianos que aparecen como satisfactores del deseo, incluyendo al otro, son solamente sustitutos de aquel *objeto a*. Entonces, los vínculos entre los seres humanos son siempre transferenciales y mediatizados por la dimensión imaginaria y simbólica. El propio Lacan, al tratar los "cuatro discursos", enlaza un quinto discurso, el discurso del capitalista, con el "plus de goce" y a éste lo vincula con el plusvalor de Marx. Esta audaz operación teórica resulta sumamente creativa para re-conceptuar la forma y el contenido de las relaciones sociales en tanto procesos de constitución de las identidades de los sujetos. El orden social y su dimensión política se expanden en sus significaciones y eso ha abierto, de hecho, nuevos horizontes de comprensión de los fenómenos sociales más diversos, en especial aquellos relativos al universo de lo político. Autores importantes como Deleuze y Guattari, Slavoj Žižek, Alenka Zuzpančič, Joan Copjec, Renata Salecl,

---

tomo 2, España, Editorial Fundamentos, 1993, p. 145. Incluso, la forma fundamental de la enseñanza lacaniana es una réplica del método de Kojève.

Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Judith Butler, Dufour, Eduardo Grüner y Stavrakakis, entre otros,[26] han utilizado este giro lacaniano del psicoanálisis para ampliar y profundizar las tentativas de interpretación de los procesos de poder y la política.

En esta recuperación desempeña un lugar prominente la consideración, antes referida, de que el sujeto no es el individuo y la realidad es imaginaria y simbólica. Falta agregar otra de las propuestas básicas de Lacan, que es precisamente "lo real". Lo *real* no es la realidad simbolizada ni mucho menos la realidad ingenuamente transitada en la vida cotidiana sino aquello imposible de simbolizar, lo que resta, lo que queda fuera, para que todo lo demás tenga orden y sentido. Lo que atañe al mundo de los seres humanos es del orden de lo imaginario y de lo simbólico; por lo tanto, la sociedad no es la población y el Estado no es el grupo que gobierna ni las instituciones públicas gubernativas. Al igual que la mercancía y el dinero, el plusvalor y el plus-de-goce, son relaciones entre personas mediadas por cosas y llevadas al terreno de la realidad sólo a través del proceso de pensamiento abstracto. Son abstracciones reales.

Ahora bien: ¿cómo es replanteada la ética desde este nuevo horizonte de sentido? De hecho, el pensador francés se planteó explícitamente el tema y desarrolló conclusiones polémicas. Y es que en su retorno a Freud que es, como hemos visto, una auténtica superación, la fuente de la moralidad ya no es sólo la culpa por el parricidio edípico. La explicación de la moralidad será reubicada ahora en función de la voluntad del Otro y en la moción del deseo hacia la Cosa (*das Ding*). Independientemente de la ética del psicoanálisis, es decir, la que persigue la práctica psicoanalítica misma,[27] lo impor-

[26] *Vid*. en la bibliografía los textos de estos autores.

[27] Para este aspecto en particular es recomendable el breve pero sustancioso artículo de H. Saettele Austin, "Ética y psicoanálisis", en

tante aquí es señalar que el juego social implica el desempeño de roles determinados por imperativos hipotéticos, pero también categóricos, es decir, morales, que constituyen al sujeto en cuanto tal, y a los diferentes y heterogéneos sujetos particulares. Esto da la pauta para la comprensión de la eticidad como un complejo sistema cultural formado por imperativos, apuntalados en abstracciones reales, pero en las que se ponen en marcha las lógicas del deseo y el goce.

Todo lo real es racional

Que el Estado sea, al igual que la mercancía y el dinero, una abstracción real, significa que su materialidad concreta aparece como algo inmediato, cósico, tangible y visible; empero, apenas se atraviesa con el pensamiento esta envoltura material y se indaga sobre su sentido, su telos y sus fundamentos, y se revela de inmediato su carácter sintomático, paradójico, tautológico, absurdo: ¿qué hace ser a la mercancía, más allá de su valor de uso, precisamente una mercancía?, ¿qué hace al dinero tan apreciado y poderoso?, ¿qué hace ser al Estado tan absoluto y temible? Al intentar responder a estos cuestionamientos parece que se está al borde de la locura: la realidad se desdobla y los espectros parecen más reales que la realidad inmediata, tangible y cotidiana. Lo ilusorio, lo imaginario, la fantasía, en una operación delirante, desplazan a las cosas materiales visibles. La "noche del mundo" hegeliana aparece con todo su desconcertante sabor delirante y psicótico:

> El hombre es esta noche, esta nada vacía, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imá-

---

Lilia Esther Vargas Isla (comp.), *Territorios de la ética*, México, UAM-Xochimilco, 2004.

> genes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías; aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuma de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo.[28]

Las fantasías e ilusiones, las propias imágenes creadas por la imaginación, son mezclas de lo pulsional, lo afectivo, la sensibilidad, y la muy humana capacidad de desprenderse de los hechos reales para sobrevolar un espacio donde todo es posible; pero así aisladas, sin conexiones, sin anclarse en la red de sentido, en la totalidad lingüística que las pone en orden para que sean objetos del entendimiento y la razón (y, entonces, de la realidad), poseen aquel carácter fantasmagórico referido por Hegel. La realidad está lingüísticamente estructurada de cualquier manera y su peculiaridad radica en que sus enunciaciones vinculan sentido interno y materialidad externa. Por eso, todo lo que es efectivamente real es racional y todo lo racional es efectivamente real. Lo real sin efectividad respondería más a la posterior categoría lacaniana, que se instaura como aquello que aún no ha sido subsumido por la capacidad ordenadora de lo simbólico, es decir, del lenguaje. Lo real lacaniano sería el reino de las fantasmagorías, y es el espacio de la negatividad absoluta. El psicoanálisis de Freud ya lo había insinuado, pero es Lacan quien lo comprende como lo no simbolizado, el ello y, en última instancia, lo inconsciente. Al radicalizar esta formulación y señalar que el inconsciente "está afuera", Lacan ubica a esta dimensión como parte del lazo social y

[28] G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, España, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 154.

es ahí en que es factible vincularlo con la forma social del capital. La expresión marxiana según la cual los individuos forman parte de una fuerza de producción colectiva o comunitaria, pero *no lo saben*, se ensambla perfectamente con este carácter inconsciente fantasmático e ilusorio de la realidad social moderna.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. y Max Horkeimmer, *Dialéctica de la ilustración*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

——, *Crítica al Iluminismo*, Sudamericana, Argentina, 1987.

Aglietta, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

Anzieu, Didier, *El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal*, España, Biblioteca Nueva, 1998.

Apel, Karl Otto, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

Aranguren, José Luis L., *Ética y política*, España, Guadarrama, 1968.

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, España, Paidós, 1997.

——, "La mentira en política", en *Crisis de la República*, España, Taurus, 1999.

——, *La condición humana*, España, Paidós, 1993.

——, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, España, Gredos,

——, *La política*, México, UNAM, 2000.

Aron, Raymond, *Ensayo sobre las libertades*, México, Conaculta/Alianza, 1991.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud y las ciencias sociales*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003.

Ávalos Tenorio, Gerardo, "Rebeldía y libertad (La fecundidad ética del Manifiesto)", en Guillermo Almeyra (coord.), *Ética y rebelión. A 150 años del Manifiesto Comunista*, México, La Jornada Editores, 1998.

——, "Marx: de la ética a la política", en Julieta Marcone, Sergio Ortiz Leroux y Ángel Sermeño, *Los vértigos de la política: una revisión desde la Modernidad*, México, Coyoacán/UACM/Conacyt, 2012.

——, "Actualidad de Marx. Cosificación, fetichismo y enajenación", en *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, núm. 64, agosto 2012.

——, *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, México, UAM, 2011.

—— y Joachim Hirsch, *La política del capital*, México, UAM-Xochimilco, 2008.

Benjamin, Walter, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Id. Para una crítica de la violencia*, México, Premiá, 1977.

Berlin, Isaiah, *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, México, Vuelta, 1992.

Biblia de Jerusalem, España, Desclee de Brouwer, 1976.

Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, España, Trotta, 2003.

Boltanski, Luc y Ève Chiapelo, *El nuevo espíritu del capitalismo*, España, Akal, 2010.

Boyer, Robert, *La teoría de la regulación. Un análisis crítico*, España, Edicions Alfons El Magnánim, 1992.

Bracher, Karl Dietrich, *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*, Barcelona, Alfa, 1983.

Brown, Bruce, *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente*, Argentina, Amorrortu, 1975.

Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, España, 2001.

Camps, Victoria, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976.

Cassin, Bárbara, *El efecto sofístico*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008.

——, *Jacques el sofista. Lacán, logos y psicoanálisis*, Argentina, Manantial, 2013.

Cassirer, Ernest, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Castilla del Pino, Carlos, *Psicoanálisis y marxismo*, España, Alianza, 1971,

Castoriadis, Cornelius, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, México, 2015.

Clausewitz, Karl von, *De la guerra*, tomo I, México, Diógenes, 1984.

Condorcet, Castillon, Becker, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

Constant, Benjamin, *Escritos políticos*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, España, Tusquets, 2001.
—— y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, España, Paidós, 1985.
——, *Política y psicoanálisis*, México, Terranova, 1980.
Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, España, Trotta, 2001.
Dufour, Dany-Robert, *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Argentina, Paidós, 2007.
Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, España/México, Trotta, UAM-Iztapalapa/UNAM, 1998.
——, *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.
Engels, Friedrich, "La situación en Inglaterra", en Marx y Ruge, *Los anales franco-alemanes*, España, Martínez Roca, 1973.
Fernández Buey, Francisco, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, España, Edicions Bellaterra, 2000.
Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Caronte Ensayos, Argentina, s/f.
——, *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 1991.
——, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 1989.
——, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004.
Freud, Sigmund, *Obras completas*, 25 tomos, Argentina, Amorrortu, 1998.
Gerez-Ambertin, Marta, *Las voces del superyó. En la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*, Argentina, Manantial, 1993.
Gómez, Carlos, *Ética. Doce textos fundamentales del siglo XX*, España, Alianza, 2014.
González, Fernando M., *Ilusión y grupalidad. Acerca del claro obscuro del objeto de los grupos*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
González, Juliana, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, México, Joaquín Mortiz, 1986.
——, *Ética y libertad. Ensayos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
Grimal, Pierre, *Cicerón*, Argentina, Carlos Lohlé, 1990.

Grüner, Eduardo, "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza *versus* Hobbes, entre Hamlet y Edipo", en Atilio A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, Madrid, Taurus, 1987.

——, "Derecho y moral. Dos lecciones", en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 1991.

Hayek, Friedrich, *Caminos de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *El sistema de la eticidad*, España, Editora Nacional, 1982.

——, *Filosofía Real*, España, Fondo de Cultura Económica, 1984.

——, *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, Argentina, Ediciones Solar, 1993.

——, *Principios de la filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política*, España, EDHASA, 1988.

——, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Alianza Universidad, 1989.

Hinkelammert, Franz, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Costa Rica, Editorial DEI, 1991.

——, *Totalitarismo y democracia*, Costa Rica, Editorial DEI, 1987.

Hobhouse, Leonard, *Teoría metafísica del Estado*, España, Aguilar, 1981.

Höffe, Otfried, *El proyecto político de la modernidad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica/UAM, 2008.

Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, España, Tecnos, 1988.

Jaeschke, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, España, Akal, 1998.

Julien, Philippe, *El retorno a Freud de Jacques Lacan. La aplicación al espejo*, México, Sistemas Técnicos de Edición, 1992.

Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, España, Paidós, 2011.

Käes, René, *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*, España, Gedisa, 2000.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Ediciones Orbis, s/f.

——, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edicion bilingüe, España, Ariel, 2015.

——, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, Alemania, Suhrkamp, 1993.
——, *Teoría y práctica*, España, Tecnos, 1986.
——, *La metafísica de las costumbres*, España, Tecnos, 1989.
——, *La paz perpetua*, España, Tecnos, 1989.
Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, España, Alianza Universidad, 1985.
Kaufmann, Pierre, *Lo inconsciente de lo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
Kelsen, Hans, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, España, Debate, 1988.
Kolakowski, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, 1990.
Küng, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, España, Herder, 1974.
Kunitzky, Horst, *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI Editores, 1992.
Lacan, Jacques, *Escritos 1* y 2, México, Siglo XXI Editores, 1994.
——, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Argentina, 1992.
——, *El Seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*, Argentina, Paidós, 2004.
Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004.
Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005.
Laplanche, Jean, *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*, Argentina, Amorrortu, 1998.
Laplanche, Jean *et al.*, *La pulsión de muerte*, Argentina, Amorrortu, 1998.
Le Gaufey, Guy, *El sujeto según Lacan*, Argentina, El cuenco de plata, 2010.
Lefort, Claude, *Ensayos sobre lo político*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.
——, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, España, Anthropos, 2004.
Lipietz, Alain, *Elegir la audacia. Una alternativa para el siglo XXI*, España, Trotta, 1997.
Lledó, Emilio, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, España, Taurus, 1990.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, España, Aguilar, 1983.
Lorenzer, Alfred, *Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción*, Argentina, Amorrortu, 1976.
Losurdo, Domenico, *Hegel e la libertà dei moderni*, Italia, Editori Riuniti, 1992.
Lourau, René, *El Estado y el inconcsciente. Ensayo de sociología política*, España, Kairós, 1980.
Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, España, Trotta, 1988.
Lyotard, Jean-François, *A partir de Marx y Freud*, España, Editorial Fundamentos, 1975.
Mandeville, Bernard, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
Maquiavelo, Nicolás, *El arte de la guerra*, México, Gernika, 1991.
Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, México, Planeta, 1986.
——, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
Marx, Karl, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953.
——, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta Agostini, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, España,1994.
——, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.J. Proudhon*, México, Siglo XXI Editores, décima edición corregida y aumentada, 1987.
——, *El capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos, 8 volúmenes, México, Siglo XXI Editores, 1983.
—— y Engels, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Band I, Berlin, Dietz Verlag, 1975.
Mead, Georg Herbert, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, México, Paidós, 1993.
Meinecke, Friedrich, La idea de la razón de Estado en la edad moderna, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
Mendel, Gerárd, *Sociopsicoanálisis*, 2 tomos, Argentina, Amorrortu, 1974.
Merquior, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
Montesquieu, Ch. Louis, *Cartas persas*, España, Tecnos, 1986.
——, *Del Espíritu de las leyes*, España, Tecnos, 1987.

Moscovici, Serge, *La era de las multitudes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Nancy, Jean-Luc, *La verdad de la democracia*, Argentina, Amorrortu, 2009.

Neumann, Franz, *Behemoth. Pensamiento y acción en al nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1995.

Nolte, Ernest, *La guerra civil europea*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ogilvie, Bertrand, *Lacan. La formación del concepto de sujeto (1932-1959)*, Argentina, Nueva Visión, 2000.

París Pombo, Ma. Dolores, "Weber: racionalidad y política", en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-Xochimilco, 1996.

Pérez Cortés, Sergio, *La prohibición de mentir*, México, UAM/Siglo XXI Editores, 1998.

Piketty, Thomas, *El capital en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Piñón Gaytán, Francisco, *Renacimiento. Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad*, México, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci/Almaqui Editores, 2013.

Platón, *Diálogo Protágoras*, México, UNAM, 1994.

——, *Diálogos II, Gorgias*, España, Gredos, 1992.

——, *El político*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

——, *Protágoras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Pommier, Gérard, *Freud ¿apolítico?*, Nueva Visión, Argentina, 1987.

Popper, Karl R., *La miseria del historicismo*, España, Alianza/Taurus, 1992.

Rabotnikof, Nora, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989.

Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Reszler, André, *Mitos políticos modernos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Röderl, U., Günter Frankenberg, Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, España, Huerga y Fierro editores, 1997.

Rojas Hernández, Mario, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético racional del relativismo moral-cultural*, México, Ítaca, 2011.

Rosselli, Carlo, *Socialismo liberal*, España, Fundación Pablo Iglesias, 1991.

Roudinesco, Élisabeth, *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, tomo 2, España, Editorial Fundamentos, 1993.

——, *Lacan, frente y contra todo*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social o principios de derecho político*, España, Tecnos, 1988.

Saettele Austin, Hans, “Ética y psicoanálisis”, en Lilia Esther Vargas Isla (comp.), *Territorios de la ética*, México, UAM-Xochimilco, 2004.

Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, España, Alianza, 1985.

Schneider, Michael, *Neurosis y lucha de clases*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

Schultz, Howard, *El desafío Starbucks. Cómo Starbucks luchó por su vida sin perder su alma*, España, Random Haouse, 2011.

Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética*, España, Alianza Diccionarios, 2010.

Skinner, Quentin, *El nacimiento del Estado*, Argentina, Editorial Gorla, 2003.

Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, España, Alianza, 1997.

Smith, Steven, *Hegel y el liberalismo político*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

Sombart, Werner, *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*, España, Alianza, 1993.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

——, *Tratado político*, España, Alianza, 1989,

——, *Tratado teológico-político*, España, Sígueme, 1976.

Stavrakakis, Yannis, *Lacan y lo político*, Prometeo Libros/Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 2007.

Stewart, Jon (comp.), *The Hegel Myths and Legends*, Estados Unidos, Northwstern University Press, 1996.

Stolorow, Robert D. y George E. Atwood, *Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*, España, Herder, 2004.

Taberner Guasp, José, Catalina Rojas Moreno, *Marcuse, Fromm, Reich: el freudomarxismo*, España, Cincel, 1988.

Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*, España, Alianza Editorial, 1999.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, España, Alianza, 1989.

Tzu Sun, *El arte de la guerra*, México, Gernika, 1993.

Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 1997.

Vincent, Jean-Marie, *Pensar en tiempos de barbarie. La teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Chile, Universidad ARCIS, 2002.

Warman, Arturo, *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

——, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá, 1987.

——, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981.

——, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991.

Wellmer, Albrecht, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, España, Anthropos, 1994.

——, *Líneas de fuga de la modernidad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Wolin, Sheldon, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo*, Argentina, Katz, 2008.

Zafiropoulos, Marcos, *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*, Argentina, Nueva Visión, 2002.

Zaretsky, Ely, *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*, España, Siglo XXI Editores, 2012.

Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

——, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Argentina, Paidós, 1998.

——, *Irak. La tetera prestada*, Argentina, Losada, 2007.

——, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, España, Pre-Textos, 2002.

—— y Fredric Jameson, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Argentina, 2003.

Ética y política para tiempos violentos, de Gerardo Ávalos Tenorio, con un tiraje de tres mil ejemplares, se terminó de imprimir en octubre de 2016. Edición e impresión: mc editores, Selva 53-204, Insurgentes Cuicuilco, 04530 Ciudad de México, tel. (55) 5665 7163 [mceditores@hotmail.com].







Ética y política para tiempos violentos se concibe a partir de un planteamiento eje: es la ética la que puede proporcionar el arsenal apropiado para el combate político a las fuerzas disolventes de la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad-trabajo; grandes principios de la modernidad. Esta situación crítica se expresa en estallidos de violencia de muchos tipos, pero todos asociados con las ausencias de las instituciones públicas y con el extravío del principio de responsabilidad política. De esta tesis principal, como hilo conductor que atraviesa toda la obra, se desprende también el principio de que la política, la que realmente tiene futuro, es la que se encuentra fundamentada éticamente.

La ética se propone establecer la racionalidad de los enunciados morales, los imperativos categóricos propios del *deber ser*. Así, puede haber muchas morales o, como se sostiene en esta obra, variadas moralidades, tantas como normas de conducta específicas y concretas se desprenden de una constelación de principios, no siempre conscientes. Una ética, en tanto disciplina filosófica, ilumina entonces las razones de la existencia y la operación de las varias morales, en tanto reglas de acción.

Estos razonamientos y argumentaciones se despliegan, de modo detallado, a lo largo de diez capítulos que se pueden leer de manera independiente, porque tienen, en efecto, la estructura de ensayos autónomos. De manera didáctica, Gerardo Ávalos plantea la necesidad de pensar filosóficamente temas básicos de la convivencia humana, en una época atravesada por la violencia. "Tiempos violentos, dice el autor, justifican hoy más que nunca el recurso a la filosofía y, en especial, a aquella parte que se dedica al estudio de la racionalidad de lo bueno (y lo malo), lo justo (y lo injusto)".







